

**T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

DOKTORA TEZİ

HANNAH ARENDT DÜŞÜNCESİNDE ‘SİYASAL OLAN’

**ESİN HAMDİ DİNÇER
096213002**

**ANABİLİM DALI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. GÜVEN BAKİREZER**

**KOCAELİ
2015**

**T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI**

DOKTORA TEZİ

HANNAH ARENDT DÜŞÜNCESİNDE ‘SİYASAL OLAN’

**ESİN HAMDİ DİNÇER
096213002**

**ANABİLİM DALI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ
PROGRAMI: SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ**

**TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. GÜVEN BAKİREZER**

**KOCAELİ
2015**

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

HANNAH ARENDT DÜŞÜNCESİNDE ‘SİYASAL OLAN’

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Esin Hamdi DİNÇER

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 27.05.2015/2015-09

Jüri Başkanı: Doç Dr. Güven BAKİREZER



Jüri Üyesi: Prof Dr. Filiz ÇULHA ZABÇI



Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sinan ÖZBEK



Jüri Üyesi: Prof. Dr. Metin TOPRAK



Jüri Üyesi: Doç Dr. Yücel DEMİRER



KOCAELİ 2015

ÖNSÖZ

Kuşkusuz deneyimler, sürdürdüğümüz yaşam üzerine düşünmenin önemli bir koşuludur. Bu nedenle benim de doktora başladığım yıldan bugüne üzerine düşündüğüm konular, başta Türkiye siyasal yaşamında olmak üzere karşılaştığım sorunlar çerçevesinde şekillendi. Kamusal alan ve sınırları, katılım, eşitlik ve farklı kimliklerin temsil sorunları, siyasal egemenlik ve egemenliğin kullanımına ilişkin olumsuzluklar ve daha birçok başlık bu çerçevede ortaya çıktı. Söz konusu başlıklara yöneldiğimdeyse daha kapsamlı bir sorunun sorulması gerektiğini anladım: Herhangi bir eylemi siyasal, siyaset dışı ya da siyaset karşıtı olarak değerlendirmemizi sağlayan nedir? Soruyu sormamın ardından, sorunun basit olduğu ölçüde kapsamlı ve geniş bir literatürü ilgilendirdiğini fark ettim. Hannah Arendt’le de konu hakkındaki araştırmalarım ve okumalarım esnasında karşılaştım. Onun, sormuş olduğum soruyu neredeyse eserlerinin tümünde ele aldığını ve değerlendirmelerinin Türkiye’nin güncel siyasal sorunlarıyla ilişkilendirilebileceğini gördüm. Bu çerçevede doktora tezimin ayrıntılarını şekillendirdim.

Tez çalışmam boyunca verdiği öneriler ve sunduğu eleştirilerle sadece tezin oluşumuna değil akademik yaşamımın bundan sonrasına da eşsiz katkılarda bulunan Doç Dr. Güven Bakırezer’e teşekkürü öncelikle bir borç bilirim. Tezin çeşitli aşamalarında değerlendirmelerde bulunan Prof. Dr. Sinan Özbek ve Doç Dr. Yücel Demirel’e ve araştırmam esnasında bulunduğum Philipps Marburg Üniversitesi’nde konuya ilişkin özellikle Almanca literatür konusunda önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Thomas Noetzel’e teşekkür ederim. Diğer yandan tezi her aşamasında bıkmadan okuyan, oluşumuna verdiği bilgi ve sorduğu sorularla katkıda bulunan ve bu zor süreçte yaşamı bana her zaman kolaylaştıran değerli eşim Gülşen Dinçer’e müteşekkirim. Tezin kritik her aşamasında yardımlarını esirgemeyen kardeşim Evren Mehmet Dinçer’e de verdiği her destek için teşekkür ederim.

Bu çalışma burada saydığım ve saymadığım çok sayıdaki insanın desteği ile ortaya çıkmış olsa da araştırma esnasında ortaya çıkmış olması muhtemel eksikliklerin tamamının bana ait olduğunu da belirtmem gerekir.

Esin Hamdi DİNÇER
Mayıs 2015

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	vi
KISALTMALAR	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	9
KLASİKTE MODERNE SİYASAL OLAN.....	9
1.1. Antik Yunan Yaşamında Siyasal Olan	9
1.2. Antik Yunan Düşüncesinde Siyasal Olan	13
1.3. Modern Yaşamda Siyasal Olan	18
1.4. Modern Düşüncede Siyasal Olan	22
İKİNCİ BÖLÜM.....	29
MODERN SİYASET VE SİYASAL OLANIN SINIRLARI.....	29
2.1. Modern Siyasetin Üç Tezahür Biçimi	29
2.1.1. Emek	37
2.1.2. İş	45
2.1.3. Eylem	51
2.2. Anti-Politik Varoluşlar ya da Siyasal Olanın Sınırları	59
2.2.1. Antisemitizm	65
2.2.2. Emperyalizm	75
2.2.3. Topyekûn Tahakküm	82
<i>Bölüme Sonsöz</i>	89

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....	104
KONUŞMANIN İKTİDARI.....	104
3.1. Politik Olanın Yaşam Alanı	104
3.1.1. Geçmişteki Şimdi/ Gelecekteki Şimdi: Deneyim Alanı Olarak Şimdi	110
3.1.2. Sürekli Orada-Olmak ya da Sürekli Devrim	116
3.1.3. Hakikatten Kopuş ya da Ötekisiz Siyasalın Kötülüğü	124
3.2. Siyasal Yargı Gücünün Oluşumu	133
3.2.1. Anlamanın Anlamı.....	142
3.2.2. Çoğulculuk	149
3.2.3. Antik Yunan’a Dönüş: Zoon Logon Echon.....	157
<i>Bölüme Sonsöz</i>	<i>163</i>
 SONUÇ.....	 172
KAYNAKÇA.....	186

ÖZET

Hannah Arendt yaşamı boyunca siyasal faaliyetlere katılımı ve özgür/özerk biçimde kamusal alanda konuşmayı öne çıkarmıştır. Kitlesele olarak insanları düşünmemeye, eylemsiz biçimde konuşmaya ya da harekete yönelten egemenlik anlayışlarını “siyaset dışı” ve/veya “siyaset karşıtı” olarak nitelendirmiştir. Marksizm ve liberalizmi insanın özgürlüğünü çalışma, üretim ve tüketimin sürekliliğine indirgedikleri gerekçesiyle eleştirir. Bunun yanında totaliter rejimlerse (Nazizm ve Stalinizm) insanlık durumunu dışlayıcı siyasete zorunlu bırakır ve düşünsel bir tekliğin içine hapseder. İnsanı eleştirel düşünceden uzaklaştırır, hakkı olan bir varlık olmaktan çıkarır ve insana itaat etmekten başka bir seçenek bırakmaz. Arendt gerçek siyasal eylemi ise “doğumluluk”, “anımsama”, “hergünkülük”, “umut”, “şiddetsizlik” gibi kavramlar bağlamında tanımlar. Ona göre siyasal eylem, söz konusu kavramlar eşliğinde tekçi iradeyi reddetmeye, çoğulcu karaktere ve deneyime açık olmaya eğilimlidir.

Arendt düşüncesinde dinamik ve ilkelere dayalı siyasal olan önemli bir vurgu olarak öne çıkar. Onun siyasal olanı kurduğunu iddia ettiği söz konusu özgürlükçü ilkelerin kökleri ise Heidegger, Kant ve Aristoteles’e dayanır. “Şimdi ve orada olma” (*Dasein*), “sıçrayış”, “değişim”, kavramlarının yanısıra “öteki/başkası ile birlikte” bir “yaşam alanı” (*Lebenswelt*) kurabilme yollarının tartışmaya açıldığı Arendt düşüncesinde “anlama”, “yargı gücü” (*Urteilstkraft*), “çoğulculuk” ve “konuşmaya muktedir olma” (*Zoon Logon Echon*) onun siyasal olan anlayışını şekillendiren merkezi kavramlar olarak öne çıkar.

Çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. İlk kısımda antik Yunan ve modern dönemlerdeki siyasal olan kavrayışı hem siyasal yaşam pratiği hem de düşünsel kaynaklar düzleminde ele alınmaktadır. İkinci kısımda Arendt’in antik Yunan’a referansla zorunluluk ve özgürlük kategorileri arasında ortaya koyduğu ayırım ve modern siyasete eleştirisinin ayrıntıları şekillendirilmektedir. Üçüncü kısımda ise Arendt’in “siyasal olan”ı kurduğunu iddia ettiği özgürlükçü ilkelerin felsefi köklerine değinilmektedir.

Bu alışmada Arendt'teki siyasal olan kavramsallaştırmasının dayandığı ilkeler tartişılmaktadır. Bu ilkelerin bugün önemli olduğu kadar önümüzdeki yıllarda da önemini koruyacağı vurgulanmaktadır. Tez boyunca Arendt'in "siyasal olan" kavrayişının güncel siyaseti kavramada yaptığı olumlu katkılar ortaya konmaktadır. Çalışmanın farklı kısımlarında Türkiye siyasal yaşamında kadın, Alevi, Kürt sorunu gibi başlıklar bu amaçla ele alınmaktadır. Sınıf ya da kimlik siyasetinin dışlayıcı egemenlik kavrayişı karşısında Arendt'in ilkelere dayalı özerk siyasal olan bakışının önemi tespit edilmiştir. Arendt'in özgürlüklerden taviz vermeyen sürekli gelişmeye aık ilkesel kavrayişı önemle vurgulanmıştır.

Anahtar kavramlar: Hannah Arendt, Siyasal Olan, zgrlk Cumhuriyetilik, oğulculuk, Kamusal Alan, Konuşma, Eylem.

ABSTRACT

Hannah Arendt advocated for participation to political processes and free and autonomous speech in the public sphere throughout her life. She labeled sovereignty types that did otherwise and made people to act without thinking or speak without action as ‘apolitical’ and/or ‘anti-political.’ She critiqued Marxism and liberalism based on their reduction of human freedom to cyclical world of work, production and consumption. Totalitarian regimes such as Nazism and Stalinism, on the other hand, forces the human condition to adopt exclusionary politics and restrains it to intellectual monism. They also push humans away from critical thought, they strip them off their rights and leaves no choice other than obeying. Arendt, however, defines the real political action via concepts like "natality," "remembering," "everydayness," "hope," and "violencelessness." Building on such conceptual tools, political action denies any monist will and embraces pluralist character and experience.

The political, based on a dynamic structure and principles, is an important theme in Arendt's thought. The roots of these emancipatory principles, which builds the political realm in her thought, go back to Heidegger, Kant and Aristotle. Her approach allows us to reflect on concepts like "*Dasein*," "leap," and "change" along with opening up new spaces to debate others such as "being with the other," and establishing a "living space." Other concepts such as "understanding," "judgment," "pluralism," and "being a rational animal" also occupy a central place in her political thought.

This thesis lays out Arendt's criticisms and own philosophical framework in three chapters. The first chapter focuses on the idea of ‘the political’ in Ancient Greece and modern times in the context of the practice of *vita activa* as well as the intellectual sources. The second chapter investigates the differences between the concepts of necessity and freedom in reference to Ancient Greece and how Arendt employs this distinction to critique modern politics. The third chapter explores the philosophical roots of the emancipatory principles that Arendt claims to be at the heart of the construction of ‘the political.’

In this work, the principles that form the basis of Arendt's philosophy of the political are discussed. It is argued that these principles were very important in the past and they retain their importance today as well. That's why potential and actual contributions of the Arendtian thought to the matters of contemporary politics are underscored throughout this dissertation. In various places throughout this study, I draw attention to current political issues such as women in Turkish politics, the Kurdish and Alevite questions to illustrate the competence of her framework. Against the exclusionary nature of class and identity politics, the significance of Arendtian conception of 'the political' based on principles and autonomy is acknowledged.

Keywords: Hannah Arendt, The Political, Emancipatory Republicanism, Pluralism, Public Sphere, Speech, Action.

KISALTMALAR

“Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”	: Kant
<i>Das Urteilen Texte zu Kants Politischer Philosophie</i>	: Urteilen
<i>Devrim Üzerine</i>	: Devrim
<i>Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft</i>	: Elemente
<i>Formasyon, Sürgün, Totalitarizm</i>	: Sürgün
<i>Geçmişle Gelecek Arasında</i>	: Gelecek
<i>İnsanlık Durumu</i>	: İnsanlık
<i>Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te</i>	: Eichmann
“Sivil İtaatsızlık”	: İtaatsızlık
<i>Şiddet Üzerine</i>	: Şiddet
<i>Totalitarizmin Kaynakları 1/ Antisemitizm</i>	: Antisemitizm
<i>Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm</i>	: Emperyalizm
<i>Wahrheit und Lüge</i>	: Wahrheit
<i>Was ist Politik</i>	: Politik

GİRİŞ

Antik Yunan’da ve modern dönemde birçok siyaset teorisyeni ve felsefecisi siyasetin kapsamını değerlendirirken benzer tartışmalara yönelir: Güç/egemenlik ilişkileri, özgürlük/zorunluluk ikiliği, kamusal alan/ özel alan ayrımı, demokrasinin konumu ve niteliği, devletin konumu ve etkinliği, felsefe ile bilim arasındaki ilişki ve tartışmalar.

Antik Atina düşüncesinde Platon ve Aristoteles kapsamlı siyaset felsefelerinde “siyasal olan”ı zorunluluk ve özgürlük kategorileri bağlamında ele almışlar ve bu çerçevede ayrıntılandırmışlardır. Bu bağlamda Platon’un *Logos/Eros*, Aristoteles’in ise *Polis/Oikos* şeklinde kurguladığı ikilikler siyasal kavrayışlarında öne çıkar. *Logos* ve *Polis*, iki filozof açısından yurttaşın özgürlük koşullarına bağlı olarak varolan koşulların karşılığı olarak kullanılırken, *Eros* ve *Oikos* yaşamsal zorunluluk konularını ve onların döngüsel biçimde üretimine karşılık olarak kullanılır. Bu anlamda *Eros* ve *Oikos* doğrudan iş ve üretimle ilgili zorunluluk konularının düzenlenmesi ve denetlenmesiyle ilgili yönetsel faaliyetleri ifade eder ve her iki filozof açısından da, siyasal olan, bu türden zorunluluk faaliyetlerine indirgenemez. Aksi halde siyasal olan sadece toplumun üretim ve tüketim arzularına (yemek, içmek, barınmak v.b.) ve onların karşılanması için yürütülen faaliyetlerin düzenlenmesine dönüşür. Bu biçimde, kabaca ekonomi anlamına gelen *Oikos*, yaşamsal önemdeki bir takım özgürleşme pratiklerini ve konu hakkındaki sorunları ya tartışılmaz hale getirecek ya da kendine bağımlı kılarak içeriğini boşaltır.

Aristoteles ve Platon için *Polis* ve *Logos* kavramlarıysa siyasal olanı üretim döngüsünün zorunluluklarından ayırmak ve bu şekliyle özgürce yürütülen bir eylem olarak kavramak anlamına gelir.¹ Bu çerçevede ele alındığında siyasal olan yurttaşın siyasal sisteme dâhil olabildiği konuşma alanı içinde kendini özgürce ifade edebildiği anda (poliste mümkün olduğu kadar eşit yurttaşlar arasında var olabildiği anda) ortaya çıkar. Bu çerçevede siyasal olan *Polis*’te ortak iyi olarak değerlendirilebilecek

¹ Söz konusu ayrımında Aristoteles’in pratik yaşama yaptığı vurguya karşılık Platon’un normatif bir kavrayışla kurguladığı statik siyasal anlayışı arasındaki gerilim tabii ki önemlidir. Ancak *polis* ve *logos* arasında olduğu düşünülen ortaklığın kaynağı, her ikisinin de, yaşamı üreten araçların eline bırakıldığı anda siyasal olanın, zorunlulukların egemenliğine terk edilmiş olacağı yönünde yaptıkları savunmadır.

olan özgürlük halinin sürekliliği şeklinde anlaşılmalıdır. Platon ve Aristoteles, bu kapsamda iyi yönetim üzerine düşünme çabası olarak da adlandırılabilir olan siyasal olanı, egemenliğin koşullarının değil, insanlık için en iyi yönetim şeklinin ne olduğu, iyi yönetim anlayışına yönelmemizi mümkün kılacak erdemli yurttaşın kim olduğu gibi sorulara cevap aramak olarak belirler.

Söz konusu tartışma, erken modern dönemde siyasalın önemini vurgulamaya ve onu tanımlamaya yönelik Machiavelli ile yeniden alevlenir.² Machiavelli, egemenlik ve güç ilişkileri boyutunu öne çıkararak, siyaseti, toplumu düzenlemenin olmazsa olmazı ve toplumun düzenlenmesini sağlayan önemli bir odak noktası olarak değerlendirir. Bu şekilde statik siyaset kavrayışını dinamik biçimde yeniden değerlendirmiş olmasıyla birlikte, Machiavelli, toplumun dinamik formunu siyasal tartışma ve ilişkiselliğin konusu olarak kavramak yerine, siyasal, toplumun üzerinde egemenlik kurmanın ve sürdürmenin aracı olarak görmeyi tercih eder. Toplumsal parçalanmanın önüne geçmeye yarayan işlevsel bir araç olarak siyaset, iyi yönetim anlayışının temellerine yönelerek insani ilişkilerdeki eksiklikleri giderme hedefini, iktidarın egemenliğini koruma doğrultusunda toplumsal alanda alınan kararlar bütünü olarak görme yönünde ikame eder. Bu çerçevede siyasal olan, toplumda önlenmesi mümkün olmayan ve vazgeçilmesi söz konusu olmaktan çıkan çatışmayı yönetmek olarak vurgulanır. Machiavelli'ye göre, siyasal olan, çatışmanın işleticiliğini yapmak, taraflar arasındaki bölünmeyi iktidarın egemenliğini tehlikeye atmayacak biçimde yönetmek olarak şekillenir (Vergin 2003, 91-92). Bu bağlamda, siyasal olan, Aristoteles ve Platon'un düşüncelerinden farklı biçimde, Machiavelli ile birlikte toplumsala ait yaşamsal konulardaki zorunluluk kategorilerinin düzenin sağlanması amacıyla işlevsel kullanımını mümkün kılmak şeklinde anlaşılır.

Machiavelli, siyaset yapmanın altın kurallarını ele aldığı *Hükümdar* adlı eserinin ilk yirmi sayfasında yirmiden fazla kez güç kavramını kullanılır. Böylelikle o, yönetimde bulunanlar için mutluluğu, egemenliği sürdürmek, iktidara ulaşmak ve gücü koruyabilmek olarak anladığını ortaya koyar. Ona göre, topluma karşı

² Antik Yunan'dan modern döneme geçişte değişen toplumsal/ekonomik nedenlerin etkisiyle siyasal olan tartışmasının öne çıktığı söylenmelidir. Diğer yandan bu çalışmada söz konusu nedenler ve etkileri tartışmaya açılmayacaktır. Çalışmanın birinci bölümünde Hannah Arendt'in siyasal olan kavrayışında etkin bir yere sahip olan antik Yunan yaşam ve düşüncesi ile yine Arendt'in eleştirel bir şekilde incelediği modern yaşam ve düşüncesinin ana hatları özetlenmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede Arendt'in kavram ve kategorilerine hazırlık niteliği olarak değerlendirilebilecek olan birinci bölümde nedenlere ilişkin sözü edilen eksiklik çalışmanın ana omurgasında bir eksiklik yaratmayacaktır.

gerektiğinde şefkat dolu olmak, gerektiğinde de canice usullere başvurmak tabii bir zorunluluktur. Söz konusu güç kavrayışına göre egemenliğin devamlılığı ile egemenin toplumla çeşitli araçlarla kurmuş olduğu ilişki arasındaki bağlantı gücün öne çıkarılması olarak ortaya çıkar ve bu bakış açısı siyaset yapmanın temel koşulu haline gelir. Siyaset, ahlak, adalet ve insanlar arası ilişkiler gibi kavramlarla, iktidarın egemenliği ve toplum üzerinde kullandığı gücün işlevi çerçevesinde ilişkilendirilir. Bu bağlamda, siyasal olan, Machiavelli'ye göre, egemenliğin sürekliliği için varolan teknik ve sonuçta da yönetsel bir alan olarak karşımıza çıkar.³

Modern siyasal yaşam dikkatle izlendiğinde, yaşamın çoğunlukla Machiavelli'nin bakışına göre şekillendiği iddia edilebilir. Yönetim tekniklerinin ve güç ilişkilerinin pratik yaşam düzeyinde modern siyasal yaşamda hayata geçtiği alan ise devlet ve kurumlarıdır. Devlet, siyasal olan tartışmalarında güç/egemenlik ilişkilerinin merkezine yerleştiği oranda, kültür, ahlak, din, ekonomi gibi toplumsalı oluşturan kurumlar egemenlik ilişkilerinin işlevsel siyasal araçları olarak, devletin etrafında kümelenmiş biçimde karşımıza çıkar. Metadan kültüre, dinsel bakış açısından siyasal söyleme değin birçok konu, devletle vücut bulmuş olan egemenlik perspektifinin yeniden ve yeniden üretim konusu olur. Söz konusu egemenlik alanı neredeyse sınırsız hale gelebilir. Öyle ki; “kitleleri bir ideolojik çizgi üzerinde mobilize eden siyasal parti yapısının; yeni bir devlet kurma sürecine içkin olan egemenlik hedefinin; toplumsal yaşamı A'dan Z'ye dönüştürme projelerinin; her tür emir-komuta zincirinin, yukarıdan inme politikaların, yasanın, yasağın ve hatta toplumsal mühendislik anlayışının bu mantık içerisinde anlaşılması mümkün hale gelir. Bunların hepsinde ortak nokta, insanın/halkın, egemenliğin tesisi için bir hammadde olarak görülmeleri ve bu vizyon etrafında kullanılmaları, yönlendirilmeleri” (Gambetti 2007, 50). Söz konusu vizyon, iktidarın boşlukları olmayan, tam egemenliği hedeflediği konumdaysa, en üst formuna ulaşır. Kendi dışındaki tüm toplumsal tarafları dışlama anlayışına dayanan bu yönetim anlayışı modern siyasal rejimlerde birçok defa deneyimlenmiş olan totalitarizmdir ve politika dışına çıkılan anı temsil eder.

Özetle, modern devlete bağımlı biçimde, onun politikalarının “karşısında” ya da “tarafında” kalınarak gerçekleştirilen birçok siyasal faaliyet, siyasal olanı,

³ Machiavelli'ye ilişkin değerlendirmeler *Hükümdar*'ın yazarı Machiavelli düşünülerek yapılmıştır.

egemenlik ilişkilerinin konusu olarak değerlendirmeye mecbur bırakır. Egemenlik ilişkilerinin uç noktalarındaysa zorunluluk konularının yegâne tartışma konusu haline getirildiği ve bu ölçüde özgürlük tartışmalarının siyasal olanın bir belirleyeni olmaktan çıktığı siyasal rejimler düşünülmelidir. Siyasal ideolojilerse çoğunlukla, devletin merkeze yerleştiği ve egemenliğin temel ve yegâne siyasal tartışma konusu haline geldiği rejimlerde öne çıkarlar. Birçok siyasal ideoloji toplumsal kurumları, devleti merkeze almak kaydıyla, öncelik sıralamasına tabi tutarak güç ilişkileri bağlamında tartışmaya açar.⁴ Her bir ideolojide siyasal olan, devletin güç ilişkilerine bağımlı birey ya da grupların egemenlik kurma çabası olarak şekillenir. Bu anlamda, öteki/başkası konumunda bulunan toplumsal grupların temsilcileri başta olmak üzere, dışlama perspektifi temel dayanak olarak öne çıkartılır.⁵

Modern siyasal ideolojiler aracılığıyla karar verici olmak için yürütülecek faaliyetlerse, devlete hali hazırda egemen olan ve/veya egemen olmayı isteyen toplumsal tarafların ötekiyle mücadeleleri şeklinde ortaya çıkar. Modern siyaset bilimcisinin temel çalışma konusu da bu çerçevede şekillenir: Birey ya da grupların devletin kurum ve kuruluşlarının ideolojik tutumları karşısında varlıklarını ispatlamak için verdikleri mücadele ya da egemenlerin toplum karşısında egemenliklerini korumak amacıyla gerçekleştirdiği faaliyetler. Sonuç olarak devletin tüm kurum ve kuruluşlarıyla egemenliği hedeflediği böylesine siyasal rejimlerde siyasal olan tartışmaları da yönetsel alanda öncelikle devlet, devletin sınırları ve siyasal ideoloji tartışmalarına dönüşür.

Siyaset teorisi kapsamında yapılan söz konusu tartışmalar ve alınan konular 1940'ların ortalarında dünya ikinci bir büyük felaketi de sırtladıktan sonra yeniden ön plana çıkar. Tartışma, insanoğlunun bu felaketleri tecrübe etmesinin kaynağının ne olduğu sorusuyla birlikte eski bir tartışma bağlamında yeniden ele alınır: Siyasal olan nedir? Soru özellikle, o zamana kadar yaklaşık olarak iki yüz elli yıldır sürmekte olan modernleşme sürecine eklemlendiğinde modern siyaset anlayışı tartışmanın merkezine yerleşmiş olur. O güne dek üzerinde oydaşma olduğu

⁴ Egemenlik anlayışı ile siyasal ideoloji ilişkisini belirtmesi açısından Stalin Rusya'sı ve siyasal ideolojisi sosyalizm ya da Hitler Almanya'sı ve siyasal ideolojisi Faşizm ya da bugüne yakın bir tarihsel deneyim olarak Amerika Birleşik Devletleri ve onun siyasal ideolojisi neo-Liberalizm önemli örnekler olarak sunulabilir.

⁵ Söz konusu siyasal ideolojilerin temsilcileri, tabii ki bazı kararlar konusunda aynı düzlemde hareket edebilirler; ancak söz konusu duruş, devlete karşı ya da devleti savunmak amacıyla ortaya çıkmış oldukları ve dışlamanın siyasal söylemlerinin temeli olduklarının iddia edilmesine engel değildir.

düşünülen ve siyaset biliminin uygulamaları içinde, neredeyse kesinlik kazanan kavramlar, artık net olmaktan çıkar. Bilim ve felsefe, norm ve değer yeniden karşı karşıya gelir. Egemenlik, hak, eylem, şiddet gibi doğrudan siyaset biliminin güç/egemenlik ilişkileri düzleminde kesin kararını vermiş olduğu kavramlar, antik ve modern düşünürlere dönülerek yeniden ele alınmaya başlanır. Öyle ki; iki binli yılların ikinci on yılını yaşadığımız bu günlerde ‘siyasal olan’ tartışmaları yakıcılığından hiçbir şey kaybetmeden önde durmaya devam eder.

Bu bağlamda siyasal olanın konumunu tespit etmek ve bu konumlardan hangisinin insanoğlu tarafından tercih edildiğini belirlemek, yaşanan felaketleri anlamada bugün de önemli bir araçtır. Devletin ya da toplumsalı oluşturan herhangi bir kurumun siyasal olan tartışmasında hegemonik hale gelişinin reddi ve siyasal olanı toplumsalı belirleyen tüm kurumların birbiriyle ilişkiselliğini de göz önünde tutarak özgürlükler bağlamında ele alma ile modern siyasal sistemlerin zorunluluklara indirgeyen kavrayışı arasında yapılacak olan tercih bugün bir kez daha önem kazanmıştır.

Hannah Arendt’in siyaset teorisi içindeki önemi de bu kapsamda değerlendirilmelidir. Arendt İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki siyasal ideolojilerinden ikisine totalitarizm eğilimleri kapsamında yönelttiği eleştirileri temelinde önem kazanır: Liberalizm ve sosyalizm ya da Marksizm. Ona göre, hem liberalizm hem de Marksizm siyasette temel bir norm bulmaya çalışırlar. Arendt’e göre, tüm politik eylemlerin meşruiyetini sağlayacak olan “temel norm ilkesi” açıktır ki indirgemecidir ve egemenliğin meşruiyetini ve üzerinde egemenlik kurduğumuz bireyleri ayırtırmaya ve dışlamaya eğilimlidir. Avrupa siyasal düşüncesinin, önceki tanrısal irade anlayışında olduğu gibi, bu temel norm ve birlik anlayışı da siyasal olanı yok etmek üzere şekillenmiştir (Bonacker 2009, 180).

Herhangi bir siyasal düşüncenin şiddeti meşrulaştırması veya övmesi halinde siyaset dışına çıkmış olacağını belirten Arendt, deneyimlendiği şekliyle her iki siyasal ideolojinin de politikada yaşamsal zorunluluklar düzeyinde şiddeti araçsallaştırmış oldukları gerekçesiyle eleştirir. Onları siyaset dışına yöneldikleri gerekçesiyle reddeder. Sonuç olarak sözü edilen yönetim anlayışlarının yeni bir form olarak totaliter kavrayışın temellerini kurduğunu iddia eder (Arendt, Devrim, 21, Young-Bruehl 2012, 568).

Arendt, siyasal olmayan eylemlerin söz konusu olduğu yerde siyasal olanın ortaya çıkamayacağını belirler. Siyasal eylemse, ona göre, “oğulculuk” ile mümkündür. oğulcu olmayan, birlik anlayışına yönelen her eylem siyaset dışı ve siyaset karşıtıdır. Arendt, *Was ist Politik* isimli kitabında, siyasetin farklılıklarımızı ortaklaşa ve hep birlikte var edebilecek şekilde ortaya koymak ve bu doğrultuda eylemde bulunmak demek olduğunu belirtir. Ona göre siyasal olan, farklılıkların mutlak kaosu içindeki insanı belli bir takım ortaklıklar çerçevesinde organize etmektir (Arendt, Politik, 9-10). Tüm birey ve grupların diğerkleri ile eşitliği ilkesi, Arendt’in iktidar anlayışını şekillendirir. Bu çerçevede ona göre iktidar ile tam egemenlik kavramları birbirine tamamen zıttır. İktidar, özgür ve özerk bireylerin söz konusu olduğu siyasal rejimlerde ortaya çıkarken, egemenlik ise tam tersine bu anlayışı dışlamaya ve yok etmeye dayalı rejimlerin temel niteliğidir.

Arendt açısından, kamusal ve özel alan ayrımının temeli, devlet ve devletin egemenlik alanları ile onun dışında kalan alanlar olarak şekillenmediğı gibi bu şekilde yapılan ayrım onun temel eleştirisi konusu olarak öne çıkar. Özgürlük ve özerklik, onun için kamusal alan/ özel alan ayrımının temel dayanak noktasını oluşturur. Maddi yaşam koşulları bağlamında, yaşamı kuran ve devamını mümkün kılan üretime ve çalışmaya dayalı konuların siyaset yapanın egemenlik kavrayışını meşrulaştıran konular olarak öne çıkmasını Arendt hızlıca reddeder. Doğıştan gelen cinsel, dinsel ya da etnik kimlikleri de, sadece o kimliğin temsiline ve konuşmasına dayalı dışlayıcı siyasal kavrayışa sahip olması halinde sertçe eleştirilir. Arendt toplumsal herhangi bir kimliğe ilişkin sorunu dışlamamakla beraber, siyasal olanı tek bir kimliğin özgürlük koşulları olarak değerlendirmenin sorunlarına da aynı ciddiyetle eğilir. Ona göre özgürlük tüm toplumu kapsayan bütünsel ilkesel bir kavrayış gerektirir ve bu ilkesel koşulların oluşmasını engelleyen zorunluluk konularının aşılması son derece önemlidir.

Siyasal olan insanın insanla olan ilişkisini ele alırken; söz konusu tartışmada özne ile nesne, özne ile onun değişmez nitelikleri karşı karşıya gelmemelidir. Siyasal olan, siyasal düşüncüyü değil, özgür ve özerk biçimde öznelarası eylemde bulunmayı içermelidir. Aksi halde egemenlik stratejilerinin yegâne mesele olduğu siyasal olan kavrayışının hegemonik hale gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu bağlamda Arendt’e göre antik Yunan’da yaşayanlar birlikte nasıl yaşayabilecekleri gibi bir

problemi hiç de basit bulmazlar, aksine bu konuda karar almanın ne kadar önemli olduğu bilincine sahiplerdir. Buna karşın modern insan siyasal olanı zorunluluk kategorilerinin işlevsel mantığına feda ederek egemenlik ilişkilerinin içine kendini hapsetmektedir (Bonacker 2009, 189).

Arendt, hem yoksulluk gibi ortaya çıkması halinde yurttaşlık potansiyelinin ortadan kalktığı koşula hem de cinsiyet, etnik ya da dinsel kimlik gibi tartışılmaz niteliklerin egemenlik kurmak amacıyla siyasal faaliyetlerin aracı haline getirilmesine karşı çıkar (Arendt, İnsanlık, 108). Kısaca siyasal olan, bedene bağlı zorunlulukların varlığının tartışılmasına indirgendığı takdirde, Arendt için özel alana sıkışmış ve bu anlamda özgürlük hedefine ulaşamayan bir kavrayış şekline dönüşmüş olur. Sonuç olarak siyasetin bu çerçevede stratejik eylemler bütünü olarak kavrandığı modern siyasal yaşam, bu bağlamda, ona göre çoğunlukla siyaset dışı bir etkinliktir.

Arendt, bu kapsamda siyasal olanı onu çevreleyen kavramlarla birlikte yaşamı boyunca bıkmıp usanmadan tartışmaya açar. Siyasal olan tartışmasında temel ayakları belirleme, konu hakkında konuşan teorisyenlerin tartışma içinde bulundukları konumu netleştirme, bu netlik çerçevesinde siyasetin öznesi olma hedefini önüne koyanların yolunu açma konularında Arendt son derece önemlidir.

Bu çalışmada siyasal olan tartışmalarında temel yarılmanın hangi bağlamda şekillendiği ve Arendt'in bu yarılmadaki konumu tespit edilmeye çalışılacaktır. Tezin temel problemi bu kapsamda Arendt'in siyasal olan kavrayışıdır. Onun az önce değinilen tartışmalar kapsamında takındığı tavır ve konu hakkındaki tartışmalara yaptığı katkı onun eserleri boyunca sorgulanacaktır. Arendt'in yaşamı süresince ortaya koyduğu yapıtları kronolojik sırası dikkate alınarak yapılacaktır. Bu şekilde söz konusu tartışmada ortaya çıkma potansiyeli bulunan konum farklılıklarının tespiti mümkün olacağı düşünülmüştür. Tüm bunlarla beraber Arendt'in siyasal olan kavrayışının olanaklarını göstermesi açısından Türkiye siyasal yaşamı özelinde güncel siyasal tartışmalar tezin çeşitli aşamalarında yapılmaya çalışılacaktır.

Bu kapsamda çalışmanın birinci bölümünde antik Yunan ve modern dönemlerdeki siyasal olan kavrayışı, hem siyasal yaşam pratiği hem düşünsel kaynakları düzleminde ele alınacaktır. Arendt düşüncesinde siyasal olan sorunsalının yerleştiği konumun tespiti için yararlanılacak olan analitik ayrımlar bu bölümde şekillendirilmeye çalışılacaktır. Birbiriyle uyumlu düşünür ve teorisyenler temel ve

alt kategoriler bağlamında sınıflandırılacak ve farklı kavrayışları ayrıntılı olmamak kaydıyla değerlendirilecektir.

İkinci bölümde Arendt'in modern siyaseti şekillendirdiğini iddia ettiği felsefi ve pratik düzlemdeki temel kavramları ele alınacaktır. Bu kapsamda antik Yunan kategorileri olarak zorunluluk/özgürlük ikiliği, emek, iş ve eylem kategorileri bağlamında tartışmaya açılacaktır. Arendt'in birbirini tamamlayan ve diğeri olmaksızın ortaya çıkamayacağını iddia ettiği *vita activa*'nın kurucu üç unsurunun modern siyasal olan kapsamındaki konumları tartışmaya açılacaktır. Son olarak modern siyaset pratiğinde siyasal olanı kuran söz konusu üç unsurun karşısında siyaset karşıtı karakteriyle antisemitizm, emperyalizm ve tam egemenlik gibi yıkıcı olgular totalitarizm bağlamında tartışmaya açılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümündeyse Arendt'in insanı düşünen ve düşündüklerini kamusal alanda tartışabilen ve müzakere edebilen bir canlı olarak hangi gerekçelerle ele aldığı ortaya konacaktır. Farklılık ve çoğulluk kavramları, sürekli kendini ifade edebilen birey ve topluluklar bağlamında, müzakere eylemiyle olan gerilimli ilişkileri de göz önüne alınarak tartışılacaktır. Bu kapsamda Arendt'in felsefi düşüncelerinin temeli olarak Martin Heidegger ve Immanuel Kant'ı hangi bağlamda değerlendirdiği belirginleştirilecektir. Arendt'in kamusal alanı kuran temel unsur olarak deneyime yaptığı olumlu göndermeler ve modern yaşamı siyaset dışına yönlendiren bir kavrayış olarak "olgusal hakikat" konusunda Heidegger'e yönelik yaklaşımı ortaya konacaktır. Ayrıca öteki/başkası ile kurulan/ kurulması zorunlu olan ilişkinin Kantçı düşünümsel yargı gücüyle olan ilişkisi değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünün sonunda "bölüme sonsöz" başlığıyla bir kısım oluşturulmuştur. Bu kısımlarda Arendt'in siyasal olan kavrayışına yönelik tartışmaların ele alınmasının yanında, güncel siyasal konuları Arendt'in kavram ve kategorileriyle değerlendirme hedeflenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİKTE MODERNE SİYASAL OLAN

1.1. Antik Yunan Yaşamında Siyasal Olan

Antik Yunan’da siyasal olan tartışmalarında, devlet yönetimi, devlet iktidarının aidiyeti ve meşruiyeti, sınırları, devlet yönetiminde kamusal alan ve özel alan ayrımının çerçevesi gibi konular öne çıkar. Bu dönemde devlet kavramı ile kastedilen, siyasal topluluktur. Siyasal topluluk ise çeşitli halklardan, ailelerden ve kabilelerden oluşmuş olan köylerdir. Kabilelerin, klanların oluşturduğu bu köylerin birleşmesiyle *Polis* olarak adlandırılacak olan siyasal alan ortaya çıkmıştır. Buna göre, *Polis* adı altında örgütlenmiş olan kamusal yapı, öncelikle kabile şeklinde, halkların temel olarak güvenlik gereksinimi ile oluşturdukları köylerin birliğine verilen isimdir. Thukydides’in hem surlarla çevrilmemiş köyler topluluğu hem de surlar içinde kalan kent için kullandığı terim olan *Polis*, Roma’dan farklı biçimde, uzun süreli bir yapı olarak varlığını sürdürmüştür, aynı zamanda, modern dönemde insanoğlunun tartışma alanı içine giren, demokrasinin de ilk uygulama alanı olmuştur (Ağaoğulları 2002, 13).

Polis, bu bağlamda, politika teriminin kendinden türemesine neden olan siyasal topluluk olarak düşünülmelidir. Antik Yunan’da politika *Polise* ilişkin konularda karar almaktır. Surlarla çevrili, yüksek bir yerde kurulu *Polis*ler zamanla genişler. Antik Yunan’da siyasal olan araştırılırken öncelikli zorluk, mekânın araştırılacağı tarihsel zaman aralığından doğar. Yaklaşık olarak İ.Ö. 12. yüzyıldan başlayıp Romalıların İ.Ö. 146’daki işgaline kadarki süreyi kapsayan antik Yunan uygarlığında tek ve değişmeyen bir siyasal anlayışın söz konusu olamayacağı açıktır. Bu süre zarfında antik kent devletleri olarak adlandırılan *Polis*lerde, krallık rejiminden, oligarşik yönetime, tiranlıktan *demos* şeklinde örgütlenmeye, otokratik yönetimden aristokratik yönetime dek şekillenen farklı siyasal anlayışlar egemen olmuştur (Heaton 1995, 28, Childe 1998, 158).

Kent devletinde krallık rejimi İ.Ö. 7. yüzyıldan itibaren belirginleşen ve yerleşik tarımsal faaliyetlerin gelişimiyle ortaya çıkan zenginlik nedeniyle yerini

zenginlerin yönetimi olarak ifade edilen oligarşiye bırakmıştır. Oligarşi, ortaya çıkan zenginlik aracılığıyla yükselen zorunlu vergi miktarları ve Solon'un yasalarıyla şekillenen siyasal kurumlar çerçevesinde kurumsallaşmıştır. Bugün bildiğimiz anlamda olmasa da, onun ilkel formları olarak nitelendirebileceğimiz yasama (*Ekklesia*), yürütme (*Bule*- dörtyüzler meclisi), yargı (*Areopogus*), yüksek yargı (*Heliaia*) gibi kurumlar ilk kez bu dönemde belirginleşir. Zenginlik paylaşımının yasal düzenlemelerle şekillenmesi ve bu şekilde toplumsal tabakaların sürekliliğinin sağlanması anlayışı ise İ.Ö. 560'ta tiranlığın doğmasına sebep olmuştur.

Bu dönemin ayırıcı bir özelliği de ortaya çıktığı andan itibaren Yunan uygarlığında sözlü yasa geleneği olarak şekillenmiş olan hukuksal anlayıştır. Bu anlayış 7. yüzyıldan itibaren insan yapımı yazılı yasalara dönüştürülebilmıştır. Drakon'un ceza yasası sonrasında, Solon'un daha kapsamlı yasal düzenlemeleriyle olgunlaştırılan bu hukuksal anlayış, siyasal yönetimlerin dolaşımı kadar önemli bir geleneğin de başlangıcı olmuştur. İnsanlar ilk defa, "hukuk karşısında eşitlik ve konuşmada eşitlik" hakkını kazanmışlardır. Uzlaşma ve sözleşme geleneğinin başlangıcı olarak yorumlanabilecek olan bu değişim, aslında "yönetenin iktidarının sınırları ne?" sorusunun da dolaylı bir şekilde cevabı niteliğindedir. *Thesmoi*'den (yazısız hukuk) *Nomoi*'ye (yazılı hukuk) doğru gerçekleşen söz konusu değişim, "gerekli görülen durumda yazılı yasanın her durumda değişime açık olduğu" ve değişimin siyasal, ekonomik ve toplumsal birlik şeklinde ele alınarak gerçekleşebileceği bilgisini vermektedir (Ağaoğulları 2002, 30). Kapanma ilkesinin (anamlı ve doğru olan tek dünya görüşü bizim dünya görüşümüzdür; "öbürleri" tuhaf, düzensiz, sapkın, kötü, adaletsizdir, şeklindeki kavrayışla şekillenen ilke) dışlanmasına dayanan Yunan geleneği, bu dönemde "öteki"leştirme faaliyetleriyle arasına koyduğu mesafenin artışı sayesinde olumlu yönde şekillenebiliyordu. Kurumlara yöneltelen eleştirel ve sorgulayıcı, dinamik ve değişime açık bakış demokratik hareket içinde şekillenebilmekteydi (Castoriadis 2006, 275).

Sınıfsal üstünlüğü, değişmez kabul edilen kurallar çerçevesinde sağlamlaştıran ve bu kuralları toplumsal sorunların yegâne çözüm mercii olarak değerlendiren tiranlık yönetimi, statik siyasal olan yaklaşımının temel felsefesini oluşturmuştur. Ancak bu felsefe kısa zaman içinde Peisistratos'un darbesine zemin hazırlamıştır. Peisistratos döneminde, önceki anlayışın aksine, ekonomik alana ilişkin

sorunlara, özellikle tabakalar arası eşitsizlik konularına, odaklanılmıştır. Buna göre yoksulların zenginlikten pay alması, işsiz ve topraksızlara iş ve gelir sağlanması, zenginlik ve zenginliğin yaratıcısı olan çalışma, toplumsal-kültürel alanda öne çıkarılmıştır. Bu yaklaşımıyla Peisistratos, Atina'nın bugün bildiğimiz anlamda uygarlık olarak nitelendirilmesinde önemli katkılar sağlamıştır. Siyasal olan, bu bağlamda, kaçınılmaz biçimde ekonomik alanda yürütülen faaliyetlerin düzenlenmesi olarak şekillenmiştir.

Bununla birlikte, Peisistratos'un yarattığı ülke içi zenginlik antik Yunan'da kısa bir zaman içinde demokrasi döneminin habercisi olur. Kleisthenes ile şekillenen yeni yönetim anlayışı, İ.Ö. 507'den itibaren çeşitli biçimler alacak olan demokrasidir. Burada, tabakalaşma anlayışını sınıfsal yapılar üzerinden şekillendirmeyen, tüm sınıfların bulundukları *demeler*de yapılan seçimler sonucunda, halkın üst kurul olarak değerlendirilebilecek olan *ekklesia*'da temsil ve konuşma hakkına sahip olduğu bir anlayış olgunlaşmıştır. Bu dönem kısa bir tarih aralığı için söz konusu olsa da, siyasal sistem için "altın çağ" nitelemesini hak edecek şekilde siyasal olanı ekonomik ya da siyasal karar alma süreçlerine indirgemeyen bir yaklaşımı öne çıkarmamıza fırsat sağlar.⁶

Özgür yurttaşlardan oluşan (köleler dışında) bu rejimin kaderi 490'daki Pers saldırısı ile birlikte değişir. Pers saldırılarının, Yunan uygarlığı üzerinde paradoksal olarak olumlu ve olumsuz etkileri olmuştur. Bu saldırılar sonrasında, bir yandan küçük bir azınlık, yönetimde etkili hale gelirken, diğer yandan aşağı sınıflar, siyasal yaşama daha da etkin olarak katılmış olurlar (Ağaoğulları 2002, 41). Sözü edilen olumsuz etkinin kaynağı, siyasal alanda etkin iki temel iktidar biriminin yaratılmış olmasıdır. Bunlar, başkomutanlık (*stratagos autokrator*) ve olağanüstü hal idare sistemidir (*areopagus*). Bu iki kurumsal düzenleme Yunan uygarlığının hukuksal temellerinin eskiye dönüşünü simgeler. Buna göre siyasal olan, rejimin sürekliliğini korumaya odaklanan statik bir kavrayışıyla, değişmez nitelikte kuralların içine yeniden hapsedilir.

⁶ Burada hemen belirtmelidir ki, antik Yunan'da kölelik son derece önemli bir tabakalaşma konusudur. Kölelik rejimini gözardı ederek döneme ilişkin sunulan ideal yönetim anlatısı, bu anlamda en hafif ifadeyle eksik ve yanıltıcıdır. Söz konusu dönemde kölelik, zenginliğin temel kaynaklarından biri olmasının yanı sıra Aristoteles, Platon ve diğer düşünürlerin özgürlük kavrayışlarının ortaya çıkmasının da hammaddesidir. Bu anlamda adı geçen düşünürlerin tabakalaşma konusunu tartışmaya dahi açmamış olmaları ile iyi yaşamın ele alınabilmiş olduğunun altı çizilmelidir. Konu hakkında ayrıntılı tartışma için bkz. (Bakırezer 2008).

Perikles ve Alkibiades döneminde geleneksel bir politika olarak yerleşen başkomutanlık ve olağanüstü hal idare sistemi ise, yeniden, her ne kadar yazılı hukuk geleneğinin içinde kalınıyor ve aşağı sınıftan halkın kararlara daha fazla katılımını sağlıyor olsa da, yazılı olmayan hukuk dönemine paradoksal biçimde evrilecektir. Her iki yasal kurum da (başkomutanlık ve olağanüstü idare anlayışı), Kleisthenes'in sınıfsal farklılıkları geri planda bırakan *demeler* aracılığıyla kurduğu siyasal olan anlayışını, *de jure/ de facto* ayrımında *de facto*'yu öne çıkararak (karar alıcının inisiyatifini öne çıkararak) ikame edecektir. Aşağı sınıflara sağlanan, halkın siyasal katılımını yaygınlaştırmak amacıyla kura ile işbaşına gelenlere ücret ödenmesi, herkesin *ekklesia*'da kendini temsil edebilmesi, halkın devlet yönetimini sadece seçimden seçime değil sürekli denetleyebilmesi, gerekli gördüğünde onları görevden alabilmesi gibi haklar, bu dönemde, *stratagos autokrator* görevinde bulunan kişinin inisiyatifine bırakılacaktır (Ağaoğulları 2002, 45). Siyasal olan, dört sınıftan oluşan (köleler dışında yukarıdan aşağı doğru: *Pentakosimeditos*, *Hippeis*, *Zeugites*, *Thetes*) antik Yunan uygarlığında, sınıfsal ayrımların ortadan kalkması ve siyasal faaliyetlerin toplumu ilgilendiren her konuda ortaklaşacı bir anlayış aracılığıyla düzenlenmesi hedefinden uzak biçimde kurgulanacaktır. Bu dönem sınıfsal ayrım çerçevesinde, özellikle *zeugites* ve *thetes* olarak isimlendirilen alt sınıfların yönetime katıldığı bir dönemdir. Buna karşın siyasal olan kavramı, söz konusu tabakaların egemenliğinin devamına odaklanarak şekillenir.

Yönetimin, sınıfsal ayrımlar çerçevesinde kurgulandığı bu dönemde yaratılan zenginlik, zenginliğin kaynağı oldukları iddiasındaki “soyluları”, önce demokrasi karşısında oligarşiyi savunmaya ve sonrasında da iktidarı ele geçirmek için *Peloponnes Savaşı*'nı yapmaya sürüklemiştir. Bu andan itibaren, Yunan uygarlığında *ekklesia* –teorik olarak halkın siyasal konulardaki eğitim yeri olarak değerlendirilse de ve kararlar kamusal alana katılan herkes tarafından alınıyor olsa da– artık, egemenliğin sınıfsal ayrımlar çerçevesinde, özellikle ekonomik güce dayanarak belirlendiği bir kuruma dönüşecektir. Perikles'le birlikte kısa zamanda etkin hale gelen başkomutanlık ve olağanüstü hal sistemleri sınıfsal ayrımların egemen olduğu bir demokrasiyi şekillendirecektir. Söz konusu deneyimin finansmanı ise yayılma/genişlemeyi esas alan emperyalist modellerle mümkün kılınacaktır. Sonuç olarak söz konusu dönem öncesinde öne çıkan yasa önünde eşitlik (*isonomia*) ve konuşmada eşitlik (*isegoria*) anlayışı ve söz (*logos*) yoluyla kurulan siyasal olan,

bundan sonra devletin ve devlet yönetiminde bulunan kişilerin egemenliğinin sürekliliğinin hedeflendiği bir siyasal olana yerini terk etmiştir (F. Ç. Zabçı 1997, 23-25).

1.2. Antik Yunan Düşüncesinde Siyasal Olan

Antik Yunan uygarlığından önemli eserleriyle bugüne kalan iki filozof Aristoteles ve Platon'dur. Bu filozoflar, politika konusunda yürüttükleri tartışmalarda öncelikle Yunan uygarlığındaki yönetimlerin tarihsel dönüşüm sürecini sorgularlar. “İyi yönetim”e ilişkin araştırmalarını olgunlaştırırlar. Siyaseti “olması gereken” düzeyinde ütöpik/felsefi bir tartışma olarak ele alan Platon da, “olan” düzeyinde gerçekçiliğe daha fazla yaslanan bilimsel yaklaşımıyla ele alan Aristoteles de incelemelerinin temeline yurttaşların deneyimlerini koyarak siyaset tartışmalarına dâhil olurlar. Bu anlamda her iki filozof da, yurttaşın polise ilişkin deneyimlerini kendisinin kavramış olmasını öncelikli görev olarak ilan ederler. Bu bağlamda siyasal olanı yurttaşların, konuşmada eşitlik mekânına (varoluşun şekillendiği merkez olarak adlandırılabilir olan siyasal alana ya da *Polis*'e) yönelme olanakları olarak tanımlarlar (Yalçınkaya 2006, 27-28).

Platon'un *Logos* ve *Eros* ayrımı ile Aristoteles'in *Polis* ve *Oikos* ayrımı söz konusu anlayışın çerçevesini çizen önemli ikiliklerdir. Her iki ayrım da, onlar için özel alanla kamusal alan arasındaki, toplumsal alanla siyasal alan arasındaki, zorunluluklar ile özgürlükler arasındaki gerilimi temsil eder. *Eros* ve *Oikos*, toplumsal alanı ve onunla ilişkili olan ekonomi, aile gibi bir takım kurumları ifade eder. Söz ya da akıl anlamına gelen *Logos* ve politika kavramının türediği *Polis* ise temel olarak kamusal alanda bulunanlar, devlet yönetimine ilişkin fikirler, devlet, devlet yönetimi, yönetimin dolaşımı ya da devlet adamlığı gibi konuları içerir (Sunar 1999, 12). Bu çerçevede, Platon ve Aristoteles'in hem eşitlik yaklaşımları, hem siyasal olana dair ilkesel kavrayışları hem de zorunluluk ve özgürlük arasında koydukları ayrımlar bu ikilikler düzleminde değerlendirilmelidir.

Kuşkusuz iki filozofun araştırma yöntemleri de önemli farklılıklara sahiptir. Aristoteles için araştırılan herhangi bir konu somutluk ve olgusalıkları sınıflandırma

eğilimine dayanır. Platon içinse olguları birlikte değerlendirmeye yardımcı bir hakikate yönelim ön plana çıkar. Ancak her iki düşünceyi birleştiren ortak bir karakter vardır: Yurttaşların siyasal faaliyetlere (*Polis/Logos*) katılımları nedeniyle insan olmayan diğer canlılardan ayrıştıkları yönündeki savunmaları. İnsan ancak siyasala katılımıyla onlara göre kentsel-uygar-toplumsal-siyasal bir canlı türü olarak ortaya çıkar (Pellegrin 2014, 11-12).

Bu çerçevede antik Yunan düşüncesine ilişkin önemli bir tartışmanın önü açılır: Platon ve Aristoteles kamusal alan ve özel alanı, *Polis* ve *Oikos*'u ayırırken yurttaşların birlikte yaşam koşullarını ve birbirlerine karşı aldıkları konumu nasıl değerlendirirler?

Her iki filozofa göre de insanı zorunlulukların üretimine dayalı yaşamından (*Oikos/Eros*) kamusal alandaki eylem yaşamına (*Polis/Logos*) çıkaran insanın *Zoon Politikon* (politik hayvan) olmasıdır. Onlara göre insan ancak *Politikon* (siyasal) olması sayesinde toplumsal varoluşunu ve anlamını kazanabilir. Sadece zorunluluk alanının dışındaki alan insanın özgürlükler alanına geçebilme potansiyelini temsil eder (Yalçinkaya 2006, 28-29). Öyleyse hem Aristoteles hem de Platon için zorunluluk alanı (*Eros/Oikos*) insanın *Politikon* olması için aşılması gereken bir kavrayış olarak düşünülmelidir. İnsanın politik olmasını temsil eden mekân olarak *Polis*, siyasal olan anlamına da gelen kamusal alana karşılık olarak kullanılır. *Oikos* ise hayatı sürdürmemize koşullu etkinliklerin alanı olarak tanımlanır ve siyaset dışı olarak özel alanı temsil eder.

Bu bağlamda, yeniden vurgulamak gerekirse, Platon ve Aristoteles için politikanın mekânsal merkezi olarak kavranan kamusal alan, zorunlulukların merkezi konumundaki özel alanın karşısında yer alır. Hane, özel alan mekânı olarak bu anlamda bir üretim ve yeniden üretim alanı olarak söz konusu zorunlulukları ve sıradanlığı temsil eder. Özel alanda akıl, bilgelik ve kahramanlık kendine yer bulamaz ve hem Aristoteles hem de Platon için özel alan siyasal olanın söz konusu kategorilerinin yokluğunu ya da siyaset dışını temsil eder (Phillips 1995, 44-45). Diğer yandan da siyaset dışı olarak vurgulanan özel alandaki zorunluluk konuları (yaşamsal özellikleri nedeniyle) siyasal olanla tamamen ilişkisiz konular olarak vurgulanamazlar.

Jacques Ranciere'e göre Platon ve Aristoteles metinlerinde siyasal faaliyetler bireyler arasındaki ya da bireylerle topluluk arasındaki ilişkilerle ilgili bir meseleye indirgenemez. Bir eylem ancak "ortak iyi"nin söz konusu olduğu durumda siyasal olan kapsamında değerlendirilir. Bu nedenle de Bu bağlamda örneğin *Nikomakhos'a Etik*'te Aristoteles, bireysel yarar kavramının (*sumpheron*) karşısına, hiçbir şekilde başkasının gördüğü zararı (*blaberon*) koymaz. Bir bireyin elde ettiği yarar asla bir başkasının elde ettiği eşdeğer zararla bağlaşıklık değildir. Daha ileri düzeyde politika asla kâr zarar ilişkisi ile çözümlenemez (Ranciere 2005, 25). Ranciere, antik Atina'da Platon ve Aristoteles'in söz konusu siyasal olan anlayışının altını özenle çizer. Adil bir *polis*, onlar açısından, temelde bireysel yarara bağımlı hiçbir zararın olmadığı devlettir (Ranciere 2005, 23). Bu bakışla Ranciere siyasal olanın özel alanla sıkıştırılamayacak bir olgu olduğunu vurgular. Özel alanın bireysel çıkar kavrayışını (kendine ait olanın döngüsel biçimde üretimini) kamusal alandan ayırıştırır. Bunun ötesinde Ranciere açısından antik Yunan'da kamusal alan anlamına gelen, siyasal olan, kâr ve zarar dengelenmeye son verildiğinde, bunun yerine ortak payları dağıtma ve ortaklaşa payları ve bu paylara liyakatleri, birini topluluğa liyakatli kılan değeri, geometrik orana göre ahenge sokma kaygısı başladığında ortaya çıkar. Bunun anlamı şudur: Şehir (Kleisthenes döneminde olduğu gibi) iyi olana göre düzene sokulmalıdır. Ancak bu sayede iyi yurttaş cumhuriyetin kişisel olanı aşan, kişisel çatışmaları aşan sorunlarını gündeme getirebilir (Phillips 1995, 38).

Platon ve Aristoteles'in söz konusu yaklaşımlarının önemi (köle ve kadınları gözardı ederek değerlendirmiş olmalarına karşın), siyaseti konuşma anlamında, yurttaşlar topluluğunun tümüne (mümkün olduğu ölçüde) yayılacak şekilde (gerçekleşme noktasına; yani merkeze/*Polise* yönelme eğilimini besleyecek şekilde) değerlendirdiklerini göstermesidir. Her iki filozof da siyaseti sadece dağıtımın (çağdaş anlamda üretim ve dağıtım koşulları anlamına gelen ekonominin) bir konusu haline getirmekten imtina ederler. Diğer bir ifadeyle her ikisi de hanenin bireysel çıkarını temsil eden ve döngüsel anlamda özgürlük potansiyeli taşımayan ekonomiyi, siyasetin temel konusu olarak benimsemeye karşı çıkarlar. Siyaseti *Polisin* tümünde yurttaşların sahip oldukları "koşullar eşitliği" sayesinde merkeze/*Polise* toplanmaları ve bu sayede ortaya çıkan barışçı eylemler olarak tanımlamayı tercih ederler (Rancierre 2007, 34-35, 45-46).

Öyleyse antik Yunan siyasal olan kavrayışına göre insanoğlu diğer canlılardan sadece *Poliste* bir araya gelebilmesi (toplum olması) nedeniyle ayrılmaz. Aksine, salt zorunlu olan her şeyin kesin bir şekilde dışarıda bırakıldığı beşeri meseleler alanından doğan eylem ile konuşma/söz, siyasal olanı temsil eder. Toplumsal bu anlamda siyasal olanı temsil edemez. Ancak siyasal olanın oluşumunda yaşamsal nitelikteki özellikleriyle toplumsala ilişkin koşulların tatmin edilmiş olması da son derece önemlidir (Arendt, İnsanlık, 61).

Söz konusu iddiaların Platon ve Aristoteles metinlerinde birçok noktada savunulduğu söylenmelidir. Platon'un *Devlet* yapıtının dördüncü kitabı kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde hiyerarşik bir toplumun unsurlarını gözler önüne serer. Bu hiyerarşik ağda toplumsal alan *eros* ile tanımlanırken, söze ve konuşmaya dayalı etkinlikler ise *logos* olarak ele alınır. Platon bu kısımda önce devletin bir sınır içinde yer alan sınıflarını ve bu sınıfların özelliklerini ele alır. Sonrasındaysa bu özelliklerin toplumu oluşturan bireyler için de geçerli olduğunu tanıtlar. Platon'un çizdiği ayrımın bu bağlamda izlenmesi halinde, öncelikle katı, disiplinli, sınıfların düzenlendiği bir toplumsallıkla karşı karşıya kalındığı gözlemlenebilecektir. Ancak az önce belirtildiği üzere Platon, toplumsal alandaki bireysel keyfiliği reddetmiş ve bu anlamda kolektif kavrayışı yüceltmış olmasına karşın içeriği boş bir güruhun iktidarını da daima reddetmiştir. Ona göre siyasal, sadece yasaların bireyleri eşit ve kolektiviteyi kendisinin efendisi ilan etmesiyle oluşamaz. Platon'un dehası, toplumsal ortaklıkları ve farklılıkları –eşitlikçiliği sınıf-ıçi eşitlikçilik olsa dahi– öne çıkarmasından ileri gelir. Platon'a göre egemenin iktidarı (ki onu “bir” olarak ifade eder), *Demosun* toplumsal gücü aracılığıyla oluşur. Bu nedenle toplumu oluşturan hiçbir unsur onun için görmezden gelinemez (Rancierre 2007, 33-34, 45). Platon bu kavrayışıyla söz konusu tabakaları toplumsalın sorunlarından bağımsız siyasal faaliyetlerin içinde değerlendirme eğilimini eleştirir.⁷

Aristoteles ise, Platon'dan farklı olarak olgusalılıkları bir bilme ve davranma şekli olarak kavramamış sınıflandırma ve saymaca etkinliği olarak incelemiştir (Yalçınkaya 2006, 29). Bu şekilde Platon'un ütöpik ve statik “olması gereken”

⁷ Tabii ki Platon'un düşüncelerinin ütöpik bir karakterine sürekli olarak vurgu yapılmalıdır. Daha önce de belirtildiği gibi o, Aristoteles'ten farklı olarak, daha çok “siyasal olan”ın gerçekçi/bilimsel karakterini tespit etmek yerine “siyasal olması gereken”in statik, kuralı korumaya odaklanan rejimine yönelmeyi tercih etmektedir. Ancak bu yaklaşımı, onun olgusal yaklaşımını görmemizi yine de engellememelidir.

anlayışına karşı Aristoteles, “olan”ı, gerçekçi karakteriyle belirginleştirmiştir. İnsanı “kentsel-uygar-toplumsal-siyasal” bir canlı türü olarak, *zoe-bios* kavramlarının temellerini kuracak şekilde ele almıştır.

Zoe Aristoteles için, insanın çıplak hayatını, biyolojik varoluş tarzını haber verir. Toplumsal varoluş ise *Bios* olarak adlandırılır. Bu anlamda insan toplumsal varoluşunu ve anlamını ancak *Politikon* olarak kazanabilir. Böylelikle, *Zoon Poitikon* insanı diğer canlılardan ayırıp akla ve iradeye sahip, yaşamını bu sayede sürdürmesine olanak sağlayan bir varlık olarak özgürlük alanına dâhil eder. Özgürlük alanı Aristoteles için *Polis* olarak ele alınır ve dışındaki alanda yürütülen faaliyetler kabaca ekonomi anlamına gelen *Oikos*’tur. Öyleyse *Zoe* olarak diğer canlılardan farkı olmadığı durumda insan, zorunluluklara tabidir ve bu çerçevede Aristoteles için ev alanı ve ekonomi (*Oikos*) söz konusu zorunlulukların üretim alanıdır. Kendine özgü yasaların bulunduğu bu alanda insanın kendini farklılaştırması ve özgürleşebilmesi olanaksızdır. Aristoteles’e göre, insanın kendini farklılaştırabilmesi, ancak zorunluluk alanından özgürlük alanına geçebilmesi (*Politikon* vasfına ulaşılabilmesi, *Poliste* katılımda bulunabilmesi) ile mümkün olmaktadır (Yalçinkaya 2006, 28).

Aristoteles’in yönetimler arasında yaptığı ayrımların temeli de *Zoe* ve *Bios* ikiliği üzerinden okunabilir. Zorunluluk ve özgürlük tartışmasını yürütürken Aristoteles insanın özgür bir yurttaş olarak *Polis*’te özgürlüklerini deneyimleyebilmesinin koşulunu zorunluluklarını giderebilmesine bağlar. Ancak ona göre *Oikos*’u *Polis*’e ilişkin tüm konuları kaplayacak biçimde değerlendirmek de yanlıştır.

Aristoteles felsefesinde kamusal alanla özel alanı ya da *Polis* ile *Oikos*’u ayıran ancak ilişkisiz olduğunu reddeden bir “yaşam felsefesi” mevcuttur. Mutluluk yaşama dair ve aynı zamanda toplumsal bir olgudur Aristoteles için. Bu şekilde, o, yaşama dair deneyimleri siyasal olanın tam içine yerleştirir; onu dışlamak aklından dahi geçmez. Çünkü ona göre siyasetin amacı, insanları mutlu kılacak olan en iyi yönetimi bulmaktır. Mutluluk onun için iki farklı kriteri yerine getirmeye dayanır: kişi kendi uğruna mutluluğa ulaşmaya çalışacaktır, ayrıca bunun da ötesinde yalnızca insanların mutluluğunu sağlamak amacıyla eylemlerini gerçekleştirecektir. Kısaca Aristoteles için politik eylemin hedefi tüm *Polis*’in ortak iyiye (mutluluğa)

ulaşmasından ibarettir. Toplumsal refaha ulaşma hedefi de insanın toplum için bu en yüksek iyiye ulaşmak zorunda olduğu bilincinde olmasıdır (Müller 2007, 4-5).

Sözü edilenler çerçevesinde Aristoteles'in en yüksek iyiye ulaşma kavrayışı ile kamusal alanda katılımında bulunmak ya da *Politikon* vasfına ulaşmak arasında bir bağlantı olduğu açıktır. Bu nedenle Aristoteles'in insanı *zoon politikon* olarak tanımlarken; yurttaştan ayrılmaz özellik olarak konuşmayı –yurttaşların katılımını mümkün kılması nedeniyle– öne çıkarması bu çerçevede düşünülmelidir (*zoon logon echon*).⁸

Özetle, Platon ve Aristoteles üzerinden belirgin kılmaya çalıştığımız antik Yunan düşüncesinde siyasal olan *Polis*'te konuşmaya muktedir olmaktır. Bu çerçevede konuşmaya muktedir olmanın ön koşuluysa özel alana dair zorunlulukların tatmin edilmesidir. Farklı yöntemlerle aktarılmış olsa da hem Platon hem de Aristoteles açısından “iyi yaşam”ın, erdemli bir yaşamın ya da siyasal olanın zorunluluk alanından özgürlük alanına geçişle mümkün olduğu açıktır.⁹

1.3. Modern Yaşamda Siyasal Olan

Antik Yunan uygarlığında *Polis* olarak adlandırılan devlet, 12. yüzyıldan itibaren, İngiltere, Fransa ve Almanya'da *Etat*, *Stata*, *Stat*, *Standestaat*, *Estate*, *Commonwealth* gibi farklı adlar almıştır (d'Entreves 1969, Wood 2002, 18-19). Devlet yönetimi kapsamında şekillenen siyasal anlayışlar, 16. yüzyılın başından 17. yüzyılın sonlarına değin *Standestaat* (yerel yönetim birimi olarak *Polis*lerden oluşan kent devleti gibi düşünülebilir), bu tarihlerden 18. Yüzyılın sonuna dek *mutlak*

⁸ Söz konusu iki kavram çalışmanın son bölümünde Hannah Arendt'in yaklaşımları bağlamında ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

⁹ Her iki filozof da zenginliğin sınırlandırılmasını (mülkiyete sınır getirilmesini) sınıfsal aidiyetler çerçevesinde dahi olsa toplumun devamı için son derece gerekli görürler. Buna göre yurttaşlar zenginlikten kendi sınıfsal konumlarının gerektirdiği “iyi yaşam” koşullarına ulaşacak düzeyde pay alamadıkları sürece siyasal topluluğun sürdürülmesi mümkün olmayacaktır. Siyasal olan ise bu durumda tartışılmaz hale gelecektir.

yönetimler olarak belirlemiştir.¹⁰ Burjuva devrimi sonrasında, *burjuva hukuk devleti* ya da *ulus devlet* olarak adlandırılan siyasal organizasyonlar öne çıkmıştır.¹¹

Devletin, tarihsel olarak aldığı isim, “siyasal ve toplumsal alanın *imperium* (buyurma gücü) elde etmek amacıyla kullanımı” ekseninde de değerlendirilebilir. Bu çerçevede 16. ve 17. yüzyıla değin siyaset, siyasal iktidarların ve siyasal iktidara bağlı kurumların bölüşüm anlayışı olarak algılanmıştır. Bu tarihlerden 18. yüzyıla dek, toplumsal alanın içinden çıkan ekonomi, siyasal örgütün oluşumunda daha etkin hale gelir. İktidar nosyonu önemini korumasına karşın, zenginliklerin bölüşümü konusuna daha fazla odaklanılır. 18. yüzyılın sonundan itibaren toplumsal alanı belirleyen önemli kategori olarak ekonomi, siyasal olanı da, zenginliğin üretimi, büyümesi ve bölüşümü bağlamında belirler.

Öte yandan her iki sınıflandırmada da (siyasal ve toplumsal alanın buyurma gücü ile devleti yönetme hakkının kimde olacağı) paralel tartışma nesnesi mülkiyettir. *Standestaat*’ta, mülk sahipliği zenginlerin ya da güçlü kişi ve grupların, yönetim organlarında alınan kararlara katılımını mümkün kılarken, her konuda hükümdarla işbirliği yapmalarının da koşullarını sağladı. İlk meclisler olarak nitelendirilebilecek olan *Stande*’lerin bir araya gelmesiyle oluşan *Standestaat*’ın niteliği yerel özelliklere göre değişirdi. *Stande*’ler ile birlikte kimi yerel kurum ve kuruluşlar da *Standestaat*’a bağlı olarak çalışırdı. Bunlar arasında üniversiteler, büyük dini vakıflar ve *Parlament* olarak ifade edilen hukuksal kurumlar bulunurdu (Poggi 2001, 60-64). Feodal sistemden farklı olarak *Standestaat* sistemi daha kurumsal ve bölgesel bir niteliğe sahipti. Bu nedenle dualist bir anlayışa sahipti: İktidar bir yandan mülkiyet sahipliğinin ortaya çıkardığı katılım gücü çerçevesinde şekillenen *Stande*’lerde bölüşüme dayalı olarak kurgulanmıştı. Diğer yandan da, *Standestaat* şeklinde planlanmış üst bir siyasal gücün egemenliği söz konusuydu (Poggi 2001, 65). Söz konusu sistemde yerinden ve merkezi yönetim anlayışlarının ortaklığı ve *Stande*’lerdeki yetki devrinin öne çıktığı görülmektedir.

¹⁰ Bu dönüşümün izini 16. yüzyılın ortalarından 17. yüzyılın ortalarına kadarki süreç içerisinde süren önemli bir çalışma için bkz. (Tuck 1993).

¹¹ Söz konusu ayrımı Filiz Çulha Zabcı, mutlak yönetimden itibaren ele almaktadır. Ancak bu çalışmada, modern dönemin temel dinamiklerinin dayandığı düşüncesiyle, ayrımın merkezi, mutlakiyetçi yönetim öncesinden itibaren ele alınmıştır.

Ancak, söz konusu sistem ayrıntılı incelendiğinde, mülk sahipliği bakımından dezavantajlı olan halkın siyasal katılımının dikkate alınmadığı hemen dikkat çekecektir. Devletin yönetimi kapsamında çoğunluk, “yönetilen” konumuna indirgenmektedir. Arendt söz konusu dönemi aktarırken, toplumsal isyanları betimleyen yeterince kelime olmasına karşın “öznelerin bizzat yönetici olacakları kadar radikal bir değişimi betimleyecek tek bir sözcük yoktu” der. Aslında söz konusu dönemde “insanlar, kendilerini kimin yönetmemesi gerektiğine karar verme hakkına sahip olabilirlerdi; fakat bu, kimin yönetmesi gerektiğini belirlemeye varmazdı” (Arendt, Devrim, 51). Söz konusu yaklaşımı, toplumun yönetimini topluma ilişkin olmayan bir olgu olarak değerlendiren “toplumdışı toplumsallık” kavramıyla açıklamak mümkündür. Poggi durumu ele alırken şöyle der (Poggi 2001, 75):

“Burada “*dualizm*”, güçsüz ve üstlerindeki hala bağımlı olan halkın kendi çıkarlarını korumak için bu üst statü gruplarına dayanmak zorunda olmalarını ifade etmektedir. Çıkarlarını dile getirmeleri ve korumaları ise kısa süren isyanlar, kentlerdeki ayaklanmalar, köylerin terk edilmesi vb. protesto hareketlerinin dışında siyasal olarak ancak bu imtiyazlı *Stande*’nin çıkarlarıyla örtüştüğü zaman mümkün olabiliyordu. Ancak o zaman *Stande* bu talepleri gerekli kurumlarda dile getiriyordu.”

Özetle söz konusu dönemde siyasal olan kavrayışının mülkiyet ve birey merkezli dışlama kavrayışı ile şekillendiği görülür. Siyaset bu doğrultuda emir verme ve bunları güç kullanarak uygulama etkinliğine dönüşmüştür. Devlet ve yöneticileri, halkı, sorunlarını, ihtiyaç ve eğilimlerini siyasal olanın dışına ittikçe, karmaşık ilişkiler çerçevesinde şekillenen kurumlarıyla, siyasal olan faaliyetinin baş aktörü olacaktır.¹²

Belirtildiği gibi, modern öncesi olarak adlandırılan bu dönemde modern dönemin temel talepleri şekillenir. 17. yüzyılın sonundan 18. yüzyılın sonuna kadarki

¹² Poggi sorununun kaynağını halk hukukunun yerine Roma hukukunun tercih edilmesi olarak görür (Poggi 2001, 75). Paralel şekilde sözü edilen tarihsel süreci Michel Foucault da Poggi gibi kavrar görmektedir. Foucault, İngiltere ve Fransa’nın modern öncesi dönemdeki faaliyetlerini anlatırken Roma Hukuku’nun yoksulların hukukuna tercih edildiğini anlatır (Foucault 2011)

dönemde kurulan *mutlak yönetim* anlayışının temel ayrım noktası, toplumsala içkin olan ekonominin yavaş yavaş özerk ve belirleyici bir alan haline gelmesidir. *Standestaat* sistemindeki yerel yönetim hukukunun kaldırılmasına dayanan mutlak yönetimin merkezileşme çabası, mülkiyete ilişkin güvenlik gereksinimi temelinde şekillenir.

Ancak güvenlik söz konusu olduğunda neyin güvence altına alındığı sorusu hızlıca sorulmalıdır. Yerleşmekte olan merkantilist ekonominin temel değişim aracı altının ve yarattığı zenginliğin korunması amacıyla kurulan birleşik ve katı bürokratik devlet bu dönemin Fransa ve Prusya'sının temel özelliği haline gelir. Bölünmüş olan iktidarın tek elde toplanması bu bağlamda bir zorunluluktur. *Standestaat* içindeki, karar alma konusunda *düalist* yapının bir unsuru olan soylu ya da aristokratlar ile kent birliklerindeki bölgesel hükümdarlar, düzeni sağlayan, üretim yapan ve ticarete yönelik çabaları desteklemek için teknolojik açıdan daha gelişmiş, geleneklere daha az bağlı, devletin daha etkin denetimini sağlayan ve ülke çapına yayılan bir siyasal yaşamı tercih etmişlerdir (Poggi 2001, 79-83).

Bu dönemde, toprağın kaybettiği değerle doğru orantılı olarak, sahip olduğu toprak üzerinden *imperium* (buyurma gücü) elde eden ve bu doğrultuda ortaya çıkan egemenliğini kullanan soylu sınıfın ve iktidarının söz konusu *imperium*'u ortadan kalkmıştır. Soylu sınıfının kaybettiği unvanlar, yeni sınıfın elde ettiği zenginlikle birlikte hükümdara ya da merkezi yönetime yakın konumda kendine yer bulmasına zemin hazırlamıştır. Burjuvazi olarak adlandırılan bu sınıf siyasal faaliyetler içindeki konumunu üretim sonucunda ortaya çıkan zenginliğiyle güçlendirmiştir. Söz konusu güç arttıkça da sınıfı oluşturan bireylerin ortak çıkarları, siyasal olanı kuran birincil önemdeki kurallar olarak şekillenmiştir. Bu çerçevede yeni bir siyasal olan kavrayışı piyasaya ve üretime odaklanarak şekillenmiştir. Piyasa ve üretimin ortaya çıkardığı zenginlik ve mülkiyetin güvencesi ise bu kez ulus devlet ve onun hukuksal sistemi olmuştur.

Din, soy, üretim gibi toplumsal alanın karakteristik kurumları siyasal alandaki egemenliğin araçları olarak değerlendirilir. Bu doğrultuda kamusal alan ve özel alan birbirinden keskin şekilde ayrılır ve kamusal alan içinde kalan devlet, *imperium*'unu (buyurma gücü) ve *potentia*'sını (doğal kudret) egemenliğin devamı için sonuna kadar kullanır.

Aşkın (tanrısal) bir buyurma gücü ile ulus devlet de mutlak yönetim gibi egemenliği merkezine alır. Nasıl ki mutlak yönetim, merkeziyetçi güç anlayışıyla egemenliğini kuvvetlendirmişse, ulus devlet de toplumsal *imperiumu*'nu insanların gündelik yaşam deneyimlerini şekillendirerek kuvvetli şekilde olgunlaştırır. Aileden evlenmeye ve çocuk sayısına, boşanmadan cinsel aidiyet ve giyim seçimine değin hemen her konu egemenliğin sürekliliği için araçsallaştırılır. Ulus devlet aracılığıyla ve egemen sınıfların kontrolünde şekillenen hukuksal sistem, üretimin ve/veya çalışma sürecinin sürekliliği ve verimliliğine odaklanır. Kentlerde bir araya gelmiş olan “nüfuslar”ın verimliliğini sağlamak amacıyla nüfusun “özümlü fenomenleri ve özel değişkenleri (doğum, ölüm, yaşam süresi, doğurganlık, sağlık durumu, hastalıkların sıklığı, beslenme ve konut biçimi)”ni düzenleme ve denetleme ulus devletin en önemli işlevi olmuştur. Ekonomi aracılığıyla üretilen topluma ait zenginlik, egemen sınıfın bireysel kazancı olarak vurgulandığı düzeyde de “toplumdışı toplumsallık” olarak vurgulanabilecek olan siyasal olan modern yaşamın merkezine bir kez daha yerleşir (Foucault 2010, 26).

Bu bağlamda genel bir çerçeve çizilirse modern yaşam boyunca siyasal olan, sınıfsal üstünlüklerin korunmasına odaklanan bir kavrayış olarak şekillenmiştir. Her halükarda insanın bedensel olarak egemenlik alanından dışlandığı ve egemenliğin sürdürülmesine dayalı teknik bir alan olarak şekillendiği modern yönetim anlayışı, siyasal olan anlayışını da bu çerçevede şekillendirmiştir (Foucault 2000, 264- 287).

1.4. Modern Düşüncede Siyasal Olan

Benjamin Barber, en iyi demokrasi türünü araştırdığı *Güçlü Demokrasi* adlı çalışmasında demokrasiyi değişime açık insan ilişkilerinin biçimi olarak tanımlar. Demokrasinin, statik, bir takım kural veya değerlerle siyasal yargı-gücünü ve dolayısıyla eylemselliği şekillendiren bir hakikate dayalı rejim olmadığını ısrarla vurgular (Barber 1995, 21). Onun için, güçlü demokrasi, bireyin, gerçekleştirdiği eylemlerle özgürleşme eğilimini mümkün kılar. Barber, görüşleri çerçevesinde siyasetin ortaya çıktığı anı şöyle betimler:

“Siyaset gereksinimi, kamusal sonuçları olacak bir eylem zorunlu olduğu zaman ve bu nedenle insanlar yargıya varmak için bağımsız bir temelin yokluğuna rağmen çatışma karşısında makul bir kamusal seçim yapmak zorunda oldukları zaman ortaya çıkar. Şu halde incelenmesi gerekli olan anahtar kavramlar eylem, kamusalılık, zorunluluk, seçim, makul olma, çatışma ve bağımsız bir temelin yokluğudur” (Barber 1995, 165).

Barber, siyaset gereksiniminin belirttiği her anda siyasal yargı-gücü’nün¹³ önem kazandığını öne sürer. Siyasal yargı-gücünün oluşumuna ilişkin soruyu, normatif bir kavrayışla mı yoksa olgusal düzlemde mi ele alınacağı üzerinden cevaplandırır. Barber’a göre “siyaset sahip olduğumuz ya da kullandığımız veya düşündüğümüz bir şey değil, yaptığımız bir şey olarak kalır. Siyaset eylemdir ve eylem hakkındadır” (Barber 1995, 165). Olgusal düzlemde (pratik yaşam düzleminde) eylemler aracılığıyla şekillenen yargı gücü, siyasal karar sürecini ortaya çıkarır.

Ancak söz konusu kavrayış bağlamında, eylemin konumu ile ilgili yeni bir sorunla karşılaşılır: Eylem tarihsel midir, bir temel yokluğunda yaşam eylemleri nasıl kavranır ve değerlendirilir?¹⁴ Barber’a göre, eylemin içeriği sorunu, siyasal yargı gücünün oluşumu ile ilgilidir. Siyasal olan, dinamik, eylemle ilişkili bir olgu olarak kavrandığındaysa değişimi reddeden anlayış reddedilmiş olur. Barber, “insanlar yargıya varmak için bağımsız bir temelin yokluğuna rağmen çatışma karşısında makul bir kamusal seçim yapmak zorundadır” der. Bu cümlesiyle hakikate dayalı anlayışın normatifliğini dışlayan Barber’a göre tarihsel gelenekler normların tamamen terk edilmesini gerektirmez. Tarihsellik ile belirlenen ilkeler aracılığıyla da önemli bir eylem/yaşam felsefesi şekillendirilebilir. Ona göre, statik normlar terkedilirken, aynı anda eylem geleneği içinde, tarihsel içeriğiyle normlara sırtını dayayan “ilkesel” kavrayış, dinamik bir siyasal olan yaklaşımını belirginleştirebilir.

¹³ Hannah Arendt’in konuya ilişkin yaklaşımı, siyasal yargı-gücünün oluşumu başlığında bölüm 3.2’de ayrıntılı olarak tartışmaya açılacaktır.

¹⁴ Söz konusu sorunun önemi eylemin olgusal hakikat kavrayışına yönelme ihtimalinden kaynaklanır. Çalışmanın son bölümünde Heidegger’in düşünceleri bağlamında tartışmaya açılacak olan “olgusal hakikat” kavramını şekillendiren de bu soru olacaktır.

Modern düşüncede siyasal olanın karakteristiklerinin araştırıldığı bu bölümde, Barber'ın söz konusu yaklaşımı ve sorduğu sorularla iki temel nokta öne çıkar. Siyaset, ilk olarak, “eylemin” ön plana çıktığı ve kamusal alandaki değişimlerin tarihsel olarak gözlemlenmesiyle yorumlanan “ilkesel” bilgi kavrayışlarının şekillendirdiği dinamik bir etkinliktir. Buna göre, olgulara yaklaşım bilgi kuramsal temelde gerçekleşir.¹⁵

Olguların dinamik konumu, siyasetin, verili bir takım değerlerin, inançların ya da hakikatin statik bir şekilde ele alınmasıyla değil, bilgiyle ilgili problemlerin araştırılması, bilginin kaynağının, doğruluğunun, sınırlarının incelenmesi sayesinde açıklanabilir (Cevizci 2002, 364). Bir insan faaliyeti olarak siyasetin bilgisine ulaşmamızı sağlayan, kaynağını sorgulamamızı mümkün kılan, bu bağlamda, dış dünyanın bilgisidir. Dış dünyanın bilgisinin sürekli değişime tabi olmasıysa, onun tarihsel anlamda değerlendirilebilmesini ve bu çerçevede değişim sürecinin kavranmasını gerektirir.

İkinci olarak, siyaset statik bir faaliyet olarak, bir takım “kural veya değerlerin” yargı-gücünü ve dolayısıyla eylemselliği şekillendirdiği bir “hakikat” kavrayışıdır. Siyasal olan bir değerler (ahlaki, dinsel, ırksal, kimliksel v.b.) manzumesi olarak, çevresindeki birey ya da toplulukları, değişme eğilimi olmayan, edilgen, özerklikten uzak varlıklar olarak değerlendirir. Böylelikle doğruluğundan şüphelenilmeyen, düşüncelerin oluşumundaki etkin bilgi anlayışlarının güncelliğini araştırmak yerine değişime kapalı, değerlerin yegâne belirleyen olduğu siyasal olan kavrayışı şekillenir. Siyasal olan, bu çerçevede, değerler veya yükümlülükler üzerinde “sistemli” ve “rasyonel” bir düşünme etkinliği haline gelir, insan için iyi ya da doğru davranışın ne olduğu sorusuna verilen cevabın uygulama alanı olarak ortaya çıkar. Sistemli ve rasyonel düşünme etkinliği olarak, örneğin ahlaki davranış, verili değerleriyle (geleneksel, dinsel v.b) kişiler arasında ve toplumsal yaşam içerisinde hayat bulacağı için, siyasal olan kavrayışı da bundan doğrudan etkilenir (Küçükalp 2011, 42).

¹⁵ Barber, “epistemoloji olarak siyaset” başlığında bu ayrımları açıklarken karşısında yer alan (hakikate dayanan) anlayışı bir başlık ya da ayrı bir değerlendirme kriteri bağlamında ortaya koymaz. Ancak “Az çok adil (kamusal) insan davranışına izin verecek yararlı siyasal ve ahlaki bilgiye ulaşma çabasında, asıl meydan okuma pratik alandan gelir” derken pratik alanın değişim, çatışma ve çoğulculuk içeren yapısı karşısında statik, uzlaşmaya dayanan ve benzerliklerin ön plana çıktığı bir normatif formasyonu belirginleştirmekte olduğu açıkça görülür (Barber 1995, 211).

Olgu/değer şeklinde yapılmış olan ayırmada, yeniden olgusal (fenomenolojik) düzlemdeki siyasal olan tartışmalarının dayandığı ve varlığın bilgisinin araştırıldığı “tarih”e dönmek önemlidir. Çevrimsel, diyalektik ya da çizgisel-ilerlemeci anlayışla şekillenen tarihsel kavrayışların önemi, farklı perspektifler ortaya çıkarmış olsalar da, siyasal olanı insanın değişen ilişkileri bağlamında değerlendirmelerinden ileri gelir. Bu çerçevede yaşamın değişimi ölçüsünde farklı yönelimlerle şekillenen siyasal olan anlayışı, sonuç itibarıyla, çeşitlilik ve çoğullukların tespit edilebilmesi sayesinde tek değer sistemine sahip olan bir hakikat anlayışının ortaya çıkmasına tarih sayesinde engel olur.

Örneğin “iyi yönetim” araştırmasında Aristoteles, teleolojik bir tarih kavrayışına sahip olmasına rağmen, düşüncelerini hakikat düzleminde değil, olgusal gerçeklikler düzleminde şekillendirir.¹⁶ Aynı şekilde Hegel için diyalektik yöntemle kavranan tarih de, sonuçta mutlak bir tinsellik barındırsa da, “deneyime esas olan, tinsel ilişkilerin ve bunların gelişimlerinin deneyimidir. İnsan ile insan, birey ile toplum, Tanrı ile insan, efendi ile köle arasındaki ilişki”dir (Hyppolite 2010, 61). Bu çerçevede Hegel için de, Aristoteles için olduğu üzere, siyasal olanın anlaşılması ve kurulması için gereken olgular tarih içinden çekilir ve ortaya çıkarılır.

Diğer yandan tarih, mutlak olarak dinamik bir siyasal olan kavrayışını savunmaya olanak sağlamayabilir. Siyasal eylemler, egemenlik ve güç ilişkileri bağlamında olgusal düzlemde ama tek bir başlığa indirgenecek biçimde de (bu anlamda olgusal bir hakikat kavrayışını kuracak biçimde) ele alınabilir.¹⁷ Bu kapsamda egemenliğin kaynağını, güç ilişkileri, rekabet ya da mücadele bağlamında tartışmaya açan tarihsel yaklaşımlar ayrıca ele alınmalıdır. Machiavelli’den başlayarak modern dönemin birçok filozofunun önemli kavrayış zemini bu

¹⁶ Şeyla Benhabib’e göre Aristotelesçi bir *phronimos* (basiret-anlayış-kavrayış) yargısı pratik bir yaşamın anlaşılmasından hareketle ortaya çıkar (Benhabib 1999, 181). Aynı şekilde, Patrick Müller’in ifade ettiği şekilde *zoon politikon* insanlar arasında tecrübe ile ortaya çıkar. Bu nedenle siyasal olan insani pratiklerin kavranmasıyla üzerinde konuşulabilecek bir etkinliktir (Müller 2007, 11).

¹⁷ Hannah Arendt olgusal hakikat kavramını ele aldığı makalesinde öncelikle olguların bilgilendirme konusu haline gelmediği bir ortamda kanaat özgürlüğünün tuluattan ibaret olacağını belirtir. Buna karşın hiçbir olgunun kanaat ve yorum arasındaki sınırları flulaştırmayı haklı kılma aracı ya da tarihçinin olguları istediği gibi manipüle etmesinin bir özrü olarak da kullanılamayacağını altını çizer. Aksi durumda ona göre “diğer bütün hakikatler gibi olgusal hakikat de tanınmayı isterken mütehakkimdir, tartışmaya meydan vermez” (Arendt, Geçmiş, 286- 290).

yaklaşımıdır.¹⁸ Siyaset sosyolojisinin iki önemli filozofu olan Marx ve Weber ile 20. yüzyılın önemli siyaset felsefecisi Michel Foucault veya 18. yüzyıl filozofları Montesquieu ve Rousseau, yapmış oldukları tartışmaları, olgusal düzlemde yapmaları ve siyasal egemenlik/güç ilişkileri bağlamında ele alırken, egemenliğin kaynağını da tarihsel olarak tartışmaya açmaları konularında ortaklaşırlar.

Öyleyse burada sorulması gereken soru şudur: Tarihsel- olgusal yaklaşımları ve egemenlik/güç ilişkileri düzleminde şekillenen düşünceleriyle bu denli geniş skaladaki düşünürleri birbirinden ayıran noktalar nelerdir?

İlk olarak, tarihi toplumsal kurumlardan herhangi birinin öncülüğünde (ekonomi, din, kültür, ırk, devlet) okuyan düşünürler ele alınabilir. Modern siyasal ideolojileri kuran bu yaklaşıma göre, bir ırkın üstünlüğü, üretim araçlarının kurucu doğası ya da Protestan ahlakı gibi ekonomik, dinsel ya da kültürel konular evrensel tarih okumasının ana unsurları olarak ele alınırlar. Bu çerçevede siyasal olan, evrensel tarih içerisinde çekilip çıkarılan bu unsurlar (normlar) aracılığıyla temellendirilmeye çalışılır. Siyasal eylemlerin nedenleri hakkında düşünürken siyasal ideolojilerin evrensel tarih okumasını şekillendiren olgular dışındakiler dışlanır (Gürsoy 2013, 97-111, Chouraqui 2013, 136-149). Bu anlamda tarih ve insan, olgular üzerinden belirlenen normlar aracılığıyla siyasal ideolojiler arasındaki güç ve egemenlik savaşı için bir araç ve ideolojinin varlık nedeni haline gelir (Küçükalp 2011, 175-179).

İkinci olarak, siyasal eylemi egemenlik ve güç ilişkileri temelinde tartışılmasına karşın tek bir olgunun belirleyiciliği üzerinden değil birbiriyle ilişkili birçok olgunun ilişkiselliği üzerinden kavrayan siyasal ontoloji (Küçükalp 2011, 45-48) yaklaşımı sunulabilir. Siyasal ontoloji bir yöntem olarak güç ilişkilerini tarihsel bağlamında ele almaya devam ederken toplumsal herhangi bir kurumu diğerini açıklayacak biçimde rasyonalize etme eğiliminde değildir. Yaklaşım temel eleştirisini modern devlete yöneltir. Her daim egemenliği, “öteki” yaratarak kurgulayan devletin yarattığı tüm ideoloji ve baskı kurumları eleştiriye tabi tutulur.

¹⁸ Aslında siyasal gerçekçilik yaklaşımının düşünsel temelleri Platon’un *Devlet* kitabındaki *Thrasymakhos*’un tiratlarında dahi görülebilir (Platon, 38: 346-d). Platon kitabında, tiratlarda iddia edilen söz konusu düşüncenin yanlışlığını ispatladığını iddia etse de, çağlar boyu siyasal olanı güce eşitleyen yaklaşımları benimseyen birçok düşünür ortaya çıkmıştır. Machiavelli’yi siyasal gerçekçiliğin kurucu figürü yapan ise, Machiavelli’nin bu görüşü modern devlet bağlamında ve yeni (modern) bir siyaset kuracak biçimde tartışmasıdır.

Ulus devletlerin temel kuruluş mantığının dışlamaya dayalı olduğu vurgulanır. Ekonomik, dinsel, etnik veya cinsiyetçi fayda-çıkar, kar-zarar temelli siyasal kavrayışla, feda, hiçlik, kurban etme gibi temalar üzerinden kurgulanan devletler, siyasal olan tartışmalarında temel eleştiri konusu haline getirilir. Frankfurt Okulu'nun önemli katkılarda bulunduğu bu eleştirel modernite anlayışının temel tematik kavramları “çokluk/çoğulluk/benzersizlik” olur. Bu çerçevede siyasal ontoloji anlayışı, hiçbir olgunun tarihin kurucu unsuru olma iddiasıyla diğerini dışlayamayacağını, diğer bir ifadeyle kapsayıcı bir “yaşam felsefesi” ile siyasal eylemleri anlamanın mümkün olduğunu iddia eder.¹⁹

Başta da belirtildiği üzere olgular ve insan ilişkilerinin tarihsel değişimi üzerinden kavranan siyasal olana alternatif olarak, onu norm ve değerler üzerinden, hakikat aracılığıyla kavrayan ikinci bir yaklaşım bulunur. Buna göre, olgusal düzlemde güçlü bir ilişkisellik ön planda iken, norm ve hakikate yönelim söz konusu olduğunda değer yüklü kavramlar üzerinden şekillenen bir siyasal olanla karşı karşıya kalırız. “İyi” ve “kötü” kategorileri üzerinden ele alınan yönetimler, tarihsel, toplumsal anlatılardan uzak biçimde deontolojik bir anlayışla (ilişkiselliklerin söz konusu olmadığı biçimde) karşımıza çıkarlar. Bu kavramlar üzerinden ele alınan siyasal olan, doğru, yanlış, doğal hak, müzakere, uzlaşma, gibi kategorileri, tarihsel ve insani ilişkilere dayanan köklerinden sıyrarak ele alır. Siyasal eylem, siyasal olanı kuran değil, normlara göre şekillendirilen bir faaliyet olarak ortaya konur. Toplumsal ve ekonomik olumsuzluklar, normların uygulamasına ilişkin yapısal bozukluklar olarak normatif tartışmalardaki bireysel ya da yönetsel arızalar olarak betimlenir.

Bu yaklaşımda, tarihsel koşullara göre şekillenen siyasal ilkeler yerine çoğunlukla ahlaki göndermeler üzerinden şekillenen kurallar, normlar ya da değerler politik işlevleriyle öne çıkarlar. Yaşamı belirleyen eylem değildir; eylemi de şekillendiren kural ve normlardır. Chantal Mouffe tarafından açıklandığı biçimiyle, söz konusu bakış açısının temel işlevi, kamusal ve özel alan arasındaki ayrımla kamusal alandaki kararları (örneğin liberal ilkeler bağlamında), tartışılmaz kılmak

¹⁹ Slavoj Žižek, söz konusu düşünürlerin özne anlayışlarını mükemmel biçimde belirleyen yapıtında dört farklı anlayış olduğunu vurgular. Belirleyici ayrımın ise fundamentalist (özcü) bir bakış açısı ile şekillenen özne karşısında çeşitlilik/çokluk içinde şekillenen özne kavrayışı olduğunu gösterir. Kısaca konu, onun tarafından ilkeselliğin dışlanmadığı, tersine normlar çerçevesinde kavranan yaşam felsefesinin eleştirisi şeklinde ele alınır (Žižek 2004).

(Mouffe, Demokratik Paradoks 2002, 35), ve bu çerçevede onları tarihin değişim ve ilerleme özelliği karşısında “muhafaza” etmektir.

Slovaj Zizék, siyasete ilişkin söz konusu yaklaşımı özcü olarak kavrar. Özcü yaklaşım, ona göre, siyasal olanın normlar etrafında kavranması ya da siyasal olanı, ideolojilerin yarattığı türden bir hakikat kavrayışı ile kavramak anlamına gelir (Zizék 2004, 18). Ancak bu kez başlangıç düzeyindeki eylemliliği dahi normların yarattığını iddia ederek, yani daha ileri düzeyde pratik yaşamı totaliter bir zihniyetle zapturapt altına alarak gerçekleşen bir hakikat anlayışı ile düşünmek anlamına gelir.

Sonuçta, modern siyasal olan tartışmalarının düşünsel anlamda iki boyutlu olduğu söylenebilir. Birincisi, siyasal olanı kuran siyasal eylemdir. Siyasal eylemler, tarihsel nitelikleriyle ya dinamik, değişime açık ve çoğulcu bir kavrayışla ya da yine tarihsel niteliklerine bağlı şekilde ama bu kez güç ve egemenlik ilişkilerinin tekçi anlayışıyla kavranır. İkincisi toplumsal ya da felsefi anlamda tarih-dışı ve normlara bağlı şekilde ele alınan; bu anlamda siyaseti hakikat kavrayışı ile değerlendiren yaklaşımdır.

Bu çerçevede siyasal olan yaklaşımları arasındaki farkların, özgürlük/zorunluluk, kamusal/özel alan ya da olgu/hakikat ikiliklerini açıklamada işlevsel olduğu vurgulanmalıdır. Çalışmanın bundan sonrasında, söz konusu ikilikleri yaşamı boyunca tartışan Hannah Arendt’in, siyasal olan konusundaki tutumu araştırılacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

MODERN SİYASET VE SİYASAL OLANIN SINIRLARI

2.1. Modern Siyasetin Üç Tezahür Biçimi

Hannah Arendt'e göre modern dönemde insanoğlu öncelikle yaşamını sürdürdüğü dünyanın sınırlarını belirgin hale getirir. Ardından da söz konusu sınırlı mekânları aşmak üzere faaliyetlerini daha rasyonel ilişkiler şeklinde kurgular. Rasyonel ilişkiler ise işgal kavrayışına meşru zemin hazırlar. İnsanoğlunun sınırları, önce tespit etmek ve sonrasında aşmak üzere kullandığı demiryolları, buharlı gemiler, pusulalar, haritalar, sayılar ve yöntemler, modern yaşamın “sürekli üretim” koşullarına ve onun araçlarına bağlı yaşam tarzının habercileri olur. Arendt, modern çağın söz konusu özelliğini, insanoğlunun kendinden ziyade dünyaya yabancılaşması olarak tespit eder. Dünyaya yabancılaşma ona göre, belli grupların bu dünyadaki yerlerinden, daha fazla üretim uğruna yoksun bırakılmaları, mülksüzleştirilmeleridir. Arendt'e göre şu an deneyimlenen iş sistemi, “servetin emek aracılığıyla sermayeye dönüştürülmesinin olanağını yarattı” (Arendt, İnsanlık, 365).

Bu süreçte, emek (çalışma) ve iş (üretim) kategorileri farklı anlamlarıyla öne çıkmışlardır. Emek, hayatta kalabilmek adına, zorunlu olarak gerçekleştirilen bir faaliyet olmanın ötesine geçmiş; servet ve zenginliğin kaynağı haline dönüşmüştür. İş ise emek için gerekli olan araç gereçleri meydan getirmekten çıkarak, emek gibi, zenginlik ya da servetin daha fazla birikimi için kullanılır hale gelmiştir. Arendt açısından, modern dönemde emek ve iş, birlikte, hem servetin ortaya çıkarılmasında hem de genişletilmesinde iki vazgeçilmez unsur olarak öne çıkmışlardır.²⁰

Arendt'e göre, modern yaşamda, emeğin üretken her bedensel faaliyeti, serveti (sermayeyi) ortaya çıkarmaya ve artırmaya odaklanmıştır. Bir güç unsuru olarak kullanılacak olan servet ise, egemenliğin kaynağı konumundadır. Bu nedenle

²⁰ Arendt'in de kullandığı biçimiyle Almancada “*Arbeiten*” kelimesi “çalışma” ve “emek” şeklinde çifte anlama sahiptir. Aynı şekilde “*Herstellen*” kelimesi de hem “üretim” hem de “iş” olarak çevrilebilir.

Arendt’e göre insanoğlu egemenliğini servet birikimi oranında sağlamlaştırmaktadır. Ona göre daima artan ve bir türlü tükenemeyen bir süreç olarak servet birikimi eğilimi insanoğlunun yaşamını çalışma ve üretime adanmasına neden olmuştur. Öyle ki Arendt’e göre bu davranışıyla insanoğlu tüm deneyimlerini bu iki faaliyete kurban etmektedir (Arendt, İnsanlık, 366).²¹

Arendt’e göre yaşamı çalışma ve üretime kurban etmek, aynı zamanda dünyaya yabancılaşmak demektir. Ona göre insanoğlunun sahip olmak arzusu duyduğu nesnelerin miktarı arttıkça üretim ve çalışma miktarı artacak, sahip olduğu nesnelerin miktarı da azalacaktır. Bu nedenle yoksullaşma/mülksüzleşme süreklilik kazanacaktır. Arendt öncelikli olarak “aile”nin söz konusu süreçte yoksullaşma/mülksüzleşmeyi deneyimlediğini belirtir. Ona göre modern döneme dek yaşama ve yaşamın koşullarına karşı dayanışmacı karakteriyle koruma kalkanı olarak iş görmüş “aile”, modern dönemden itibaren gücünü ve işlevini yitirir. Ailenin söz konusu koruma işlevi bireylerin servet birikimi ve “emekçiler”in mülk edinme zorunluluğu ile ikame edilir. Böylelikle söz konusu zorunlulukla yoksullaşan/mülksüzleşen ailenin her bir üyesi toplumsal alanda çalışma ve üretime ilişkin fırsat ve sorunlarla yüzleşir. Böylelikle toplumsal dayanışma bağları modern dönem öncesinde birbirine benzer aile üyelerinin ortak yaşam anlarına dayalı iken, modern dönemde emek ve iş merkezî bir konumda kendine yer bulur. Bu anlamda, modern yaşamda ortak yaşam denildiğinde öncelikle üretim ve çalışma yaşamındaki ortaklıklar kastedilir hale gelir.

Arendt insanoğlunun nesnelere yaşamı uğruna sahip olma arzusunu küçümser. *İnsanlık Durumu*’nda bu hali “küçük şeyler karşısında modern dünyanın kapıldığı cezbe duygusu” olarak adlandırır (Arendt, İnsanlık, 95). Ona göre, bu duygu, modern dönemde şiir yoluyla hemen bütün Avrupa dillerinde ortaya konulur. Klasik temsilini ise Fransız halkının “küçük mutluluk”unda bulur. Ortaklaşma alanlarının çöküşüyle birlikte Fransızlar, dolap ve yatak, masa ve sandalye, kedi, köpek ve saksılar ortasında kendi dört duvarları arasında “küçük şeyler”den mutlu olma sanatının ustaları kesilirler. Hızlı sanayileşme sonucunda sürekli değişen

²¹ Bu yaklaşımıyla Arendt’in, siyasal egemenliğin bedensel üretim koşullarına tam anlamıyla bağımlı olduğu vurgusunu öne çıkaran biyo-politika anlayışıyla hemfikir olduğu yorumu rahatlıkla yapılabilir. Biyo-politika konusunda geniş bir literatür olmasına karşı, özellikle bkz. (Agamben 2007, Hardt ve Negri 2011, Hardt ve Negri 2002, Foucault 2006, Foucault 2010).

nesnelere özen ve arzularını odaklarlar. İlgilerini yeniden ve yeniden çalışma ve üretimin esas olduğu biçimde yenilerler.

Arendt'e göre, insanoğlunun nesneler karşısında söz konusu büyülenmişlik hali (özel alanın genişlemesi hali) toplumu bir kamu haline getirmez. Tersine, kamu alanının neredeyse tümüyle söndüğü anlamına gelir. Çünkü Arendt açısından kamu alanı farklılık ve çoğullukları içinde barındıran bir alan olmalıdır. Üretim ve çalışmaya dayalı, nesnelerin büyüleyici ortamında ise insanoğlu tam tersine benzer bakışıyla bulunur. Bu anlamda Arendt tarafından kamu alanının çökmüş olduğu önemle vurgulanır (Arendt, *İnsanlık*, 95).

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda temel faaliyet olarak, “emek”, “iş” ve “eylem”i, birbirinden ayrı kategoriler şeklinde inceler. Belirtildiği üzere, “emek” kategorisi, sürekli çalışma ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan “sürekli tüketim”i temsil etmektedir. Arendt tarafından toplumsal yaşama ilişkin tüketim araçlarının süreklilik arz edecek şekilde ortaya çıkarılması faaliyeti ise “iş” olarak tanımlanır. Bu bağlamda, Arendt, “siyasal eşitlik toplumu” yerine, şu an “üretimde/tüketimde eşitlik toplumu”nun hedef olduğu bir yaşamı sürdürmekte olduğumuzu iddia eder. Ona göre içinde yaşamakta olduğumuz toplum bir üretim/tüketim toplumdur ve dolayısıyla bu da, bir “emekçiler” toplumunda yaşadığımızı söylemenin bir başka biçimidir. Özetle emek ile iş, yaşamsal zorunlulukların insana dayattığı aynı sürecin karşılıklı iki evresinden başka bir şey değildir. Ona göre insana ilişkin farklılıkların vurgulanabileceği bir fırsat sunmazlar. Arendt, “emeğin özgürleşmesi” ve “çalışan sınıfların kurtuluşu” gibi kavramların çalışma ve üretim etkinliklerinin egemenliğini biraz daha fazla perçinlemek dışında bir işe yaramayacağını iddia eder (Arendt, *İnsanlık*, 193).

Buna karşılık, Arendt, olumlu bir siyasal kategori olarak eylemi ele alır. Eylem ona göre insana ait farklılıkları, özgürleşme konularını içeren bir kategori olarak öne çıkar. Üretim ve çalışma gibi, eylem, herkeste aynı biçimde deneyimlenen ve yaşamsal zorunluluklar kapsamında değerlendirilen bir kategori değildir. Bu bağlamda, “özel alana ilişkin zorunlulukların tartışma konusu olmadığı özerk kamusal alan faaliyeti” olarak temellendirilir (Gambetti 2007, 46). Eylem, Arendt için, siyasal olana anlam verir ve onun karakteristiğini kurar. Öyle ki Arendt'teki kamusal alan, özel alan, özgürlük, şiddet, totalitarizm gibi temaların temeli, eylem

kavramı üzerinden açıklanmaya çalışılır (Çoban 2010, 95). Arendt'e göre insanoğlu, eylemleriyle, çoğulcu yapısıyla bu dünyaya ait bir canlı olduğunu ortaya koyar. Eylem maddenin aracılığı olmadan sadece insanlar arasında gerçekleşen bir etkinliktir. Kısaca, üretim ve çalışmayı dışlamamakla beraber ondan tam anlamıyla farklıdır (Arendt, İnsanlık, 36).

Bununla birlikte Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndaki önemli bir diğer iddiası yine *vita activa* konusundadır. Arendt'e göre *vita activa* kavramı eylemi de içinde barındıran bir üst kategoridir. *Vita activa*'da emek ve iş dışlanmadığı gibi, eylemin gerçekleşmesi konusunda ön koşul olarak sunulur. Ancak Arendt'in iddiasına göre, modern yaşamda, *vita activa*'yı oluşturan önemli bir unsur olarak eylem de negatif bir dönüşüme uğramıştır. Eylem modern dönemde söz konusu sürecin dışına itilmemişse bile hiyerarşik bir dizgede en dibe yerleştirilmiştir. Arendt düşünce tarihi içinde “geleneğe” aykırı olmayan bu durumu şöyle açıklar.

“Gelenek” yapısal siyaset anlayışını simgeler ve Aziz Augustinus ile başlar, Arendt'e göre. Augustinus'un anlayışı tefekküre (*theorie*) yönelir ve hakikati düşüncede bulacağına dair bir inancı öne çıkarır. Bu anlamda Augustinus, söz konusu geleneğin önemli kurucu ayağıdır (Arendt, İnsanlık, 46-47). Aristotelesçi anlamda hakikatin eylemle bir tutulduğu anlayışın yerine, düşüncenin hakikati kurduğu statik bir anlayış yerleştirir. Augustinus için, hakikati bulmaya çalışanlar, *Polis*in o sırada deneyimlediği sonsuz sayıdaki siyasal etkinliklerini (*bios politikos*), *askholia* (huzursuzluk) olarak ele alır. Yani eylem, tefekkürün karşısında bir huzursuzluk nesnesi halinde konumlanır.

Arendt'in yorumuna göre modern düşüncede gelenek tersine döndürülür. Ancak bu tersine dönüşte siyasal olan, antik *vita activa* bakış açısı –Aristotelesçi gerçekçilik– çerçevesinde değerlendirilmez. Eylem dışlanır; emek ve iş, *vita activa*'nın yegâne unsurları olarak modern düşüncede öne çıkarlar. Arendt modern düşünce ortamını *vita contemplativa* olarak kavramsallaştırır (Arendt, İnsanlık, 45-46). Modern düşünce tıpkı gelenekte olduğu gibi evrensel hakikatin merkezi insan düşüncesi olarak tefekkürün yerine bu kez zorunluluk alanındaki olguları (emek ve iş) yerleştirmeyi tercih etmiştir.²² Gelenekten kopuş gibi görünen bu süreçte, sadece

²² Arendt bu ikili ayrımındaki konumlanışını herhangi birisinin diğeri karşısındaki üstünlüğünü açıklayarak şekillendirmez. Ona göre, “düşünen varlık ile eyleyen varlığı birleştiren kamusal alan,

hiyerarşik düzenin sıralaması değiştirilmiştir. Aslında hem hiyerarşi varlığını korumaktadır hem de *vita activa* içinde, dinamik kavrayışı mümkün kılan eylem, hiyerarşik düzenin dibine yerleştirilmiştir.

İnsanlık Durumu'nda Arendt, eylemin modern dönemdeki bu konumuna karşı çıkar. Ona göre siyasi hayatın ön koşulu, eylemin çoğulcu yapısı olmalıdır. Eylem, siyaset için yalnızca olmazsa olmaz değildir, onu olanaklı kılan ve ancak onunla olanaklı olan koşuldur. Çoğulluğun içselleştirildiği insanlar/özneler arasında meydana gelmelidir. Doğal ya da sanatsal nesneler arasında gerçekleşmez. "Hareket etme" kavramından farklı olarak eylem, "diğerleri"nin varlığını talep eder. Üretim ve çalışma koşulları, fayda ilkesine dayalıdır. Buna karşılık eylemin koşulları insanın aynı zamanda eşitliği, farklılığı ve çoğulluğu ilkelerine bağlıdır (Bonacker 2009, 184).²³

Arendt eyleme dönük faaliyetlerin (gerçek anlamda insani faaliyetlerin) gerçekleştiricisi konumundaki insandan farklı bir yaşam kültürünü anlatmak üzere, *Animal Laborans* (çalışan hayvan) ve *Homo Faber* (araç kullanan insan) kategorilerini insanı tanımlayan araçlar olarak kullanır. *İnsanlık Durumu* boyunca öne çıkarılan bu iki kavram, Arendt'e göre, tıpkı geleneğin bize aktardığı kavrayışta olduğu gibi, insanı belirli bir aşamada toplum için bir araç konumuna indirgemedi kullanılır.

Buna göre; hem emek, hem de iş, doğanın insan enerjisi tarafından dönüştürülmesi sürecini açıklamada kullanılır. Bu çerçevede *Animal Laborans*, biyolojik yeniden üretim için gerekli olan şeylerin üretimi için araçken aynı zamanda tüketmek ya da tüketerek yok etmek anlamına gelir. *Homo Faber* ise iş aracılığıyla

Batı felsefesinde, *vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki geleneksel ayrımı sona erdirmeye çabasının gerçekleştiği yer"dir. Arendt "felsefenin değerini bilmeyen cahil bir köylü kızı değildir, ama 'tefekür'ü her şeyin üzerinde tutan ve onu politik pratikten koparan geleneğin içinde de değildir. Gelenekle olan ilişkisinde Arendt, 'hem içinde hem dışında olma' konumundadır" (Berkay 2006, 181).

²³ Arendt için siyaset, daha önce de belirtildiği gibi hiçbir durumda toplumu korumak için bir araç değildir. Ancak siyaseti bu şekilde ele alan "gelenek", bugüne uzanacak biçimde ortaçağdaki gibi bir inananlar toplumunu veya Locke'da olduğu gibi mülksahipleri toplumunu ya da Hobbes'un acımasız edinim sürecine batmış toplumunu veya Marx'taki üreticiler toplumunu veya yakın zamanımızın iş sahipleri toplumunu ya da sosyalist ya da komünist ülkelerdeki gibi bir emekçiler toplumunu koruma ya da var etmek için bir araçtan başka konumda yer bulamamıştır. Bütün bu örneklerde toplumun özgürlüğü, siyasi otorite tarafından yaşamsal zorunluluk olarak nitelendirilen kategoriler aracılığıyla engellenmektedir. Özgürlük, bu biçimde, Arendt'in savunduğunun aksine, toplumsal alandaki zorunluluk konularının üzerine inşa edilmiş olmaktadır (Arendt, *İnsanlık*, 68).

kullanım nesneleri ve sanat yapıtları yaratarak dünyayı işgal eder. *Homo Faber*'in ayırt edici yönü, faydaya dönük olmasıdır. *Homo Faber*, kalıcı bir dünya yaratarak bir yandan *Animal Laborans*'ı biyolojik yaşamın kısır, kendini tekrarlayan sürekliliğinden kurtarır, ancak diğer yandan da dünyayı tümüyle araçsallaştırarak onu kendine ait diğer önemli değerlerinden yoksun bırakır (Berktaş 2012, 49).

Kendi ürettiği araçları kendisinden daha önemli hale sokan bir anlayış olarak da *homo faber* siyaset dışıdır. Diğer yandan yaşamın kendisini bütün malların en yücesi konumuna yerleştiren *animal laborans*'ın kararlı kavrayışıysa anlam ve köken olarak Arendt için siyaset karşıtıdır. Her iki insan tipi de eylem ile konuşmayı, tembellik, işgüzarlık ve boşboğazlıkla suçlama temayülü içinde olacaklardır. Genelde kamusal etkinlikler *homo faber* tarafından dünyayı daha yararlı ve güzel hale getirmek olarak değerlendirilecektir. *Animal laborans* ise aynı yaşamı daha kolay ve daha uzun kılmak gibi birtakım amaçlara göre değerlendirecektir (Arendt, İnsanlık, 303).

Bu kapsamda belirtmek gerekir ki; Arendt siyaset dışı (*a-politik*) ve siyaset karşıtı (*anti-politik*) gibi kategorileri ayrıştırarak ele alır. *Homo faber*'i, insanların insan olma sıfatıyla ortaya çıkarabilecekleri özerk bir kamu alanı oluşturabilmekten uzak olmaları nedeniyle siyasal olanın dışında değerlendirir, ama onun siyaset karşıtı olmadığını da ısrarla vurgular. *Homo faber* hiç olmazsa ürettiği elle tutulabilir nesnelerle, şeyler dünyasıyla ilişkisini sürdürür. Ona göre en azından tarihselliği nedeniyle yaşamla ilişkili ve kamu alanına katkısı vardır. Oysa çalışma durumunda söz konusu olan kesinlikle siyaset karşıtlığıdır; zira insan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birliktedir, yaşamı sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır. Öyleyse Arendt için hafızaya sahip olmamak anlamında tarihsiz olmak ve yalnız olmak siyasal olanın yalnızca dışına çıkmak için bir neden değildir; bu aynı zamanda daha negatif bir konum olarak siyaset karşıtı da bir kategoridir.

Bu çerçevede Arendt “çıplak yaşam” (*zoe*) ile “iyi yaşam”ı (*bios*) birbirinden ayırır. Onun için “bir *polis*'e ait olmak, aile kurmaktan, köleler edinmekten, köyler inşa etmekten daha fazla bir şeydir” (Kaya 2010, 343). Çıplak varoluş ya da diğer bir ifadeyle çıplak yaşam iyi hayatın zorunlu fakat iyi hayat adına kesinlikle aşılması gereken bir unsurudur. Örneğin Arendt, kadının hane içi etkinlikleri söz konusu

edilerek kamusal alana dâhil edilmesini, “yaşamın bünyevî zaruriyetleri yüzünden bedenlerini işe koşan”ların çıplak yaşamı kurması olarak değerlendirir: Buna göre modern politika, örneğin kadın için, değişmeyen bir konumu temsil etmektedir Arendt açısından. Kadın için siyaset çıplak yaşam tarafından öyle belirlenir hale gelmiştir ki; siyaset onun bedensel zorunlulukları üzerine bir karar alma faaliyetinden başka bir şey olmaz. Bu ise olsa olsa politikanın biyolojik bir forma indirgenmesinden öte bir anlam içermez (Arendt, İnsanlık, 122).

Arendt, Antik dönemde, politik kavrayış ve pratiklerinde yaşamın bedensel zorunlulukları yüzünden bedenlerini işe koşan emekçilerle türün fiziki bekasını bedenleriyle temin eden kadınların aynı şekilde gizli/saklı tutulmakta olduklarını belirtir. Ona göre o dönemde kadınlar ve köleler aynı kategoriye dâhildir ve bu nedenle gizli/saklı tutulmaktadırlar. Özel alan bu dönemde kamusal alana içkin bir konumda yer almadığı için kadın ve köleler kamusal alan etkinlikleri dışında yer almaktadırlar. Arendt, antik dönemde dışlanan özel alan ve ilişkilerinin, modern siyasette bu kez bedene ilişkin yaklaşımla siyasal olanın yegâne konusu haline getirildiği argümanını ileri sürer. Antikitede kadınlar ve köleler aynı kategoriye dâhildiler ve gizli/ saklı tutulmaları, “birilerinin malı olmalarından değil, yaşamları bedeni işlevlere adanmış “*laborious* (emekçiler) olmalarından ileri gelmekte”dir. “Modern çağın başlarındaysa özgür emek, özel alanındaki gizli barınağını/ sığınağını kaybettiğinde, emekçiler de dışarı uğradılar”. Bunun sonucunda “tıpkı suçlular gibi topluluktan ayrı, gözetim altında tutulacakları yüksek duvarların ardına (fabrikalara) sokuldular.” Arendt için modern çağın emekçi sınıfları ile kadınları hemen hemen aynı tarihsel anda azat etmiş olması kesinlikle tesadüf değildir. Her ikisi de bedensel işlevlerin ve maddi meselelerin gizlenmesi gereğine artık inanmayan üretime dayalı bir çağın özelliğine işaret eder (Arendt, İnsanlık, 122).²⁴

Arendt, daha önce ifade edildiği gibi, modern siyasetin sırtının geleneğe dayalı olduğunu öne sürer. Bu geleneğe göre, antik Yunan düşüncesinin aksine Augustinus’tan itibaren siyasal eylem yerini hiyerarşik dizgede tepede yer alan düşünceye (*theorie*) bırakır. Marx ve ekonomi politikçiler sonrasında modern siyasal

²⁴ Arendt için bu çağ kamusal işlerin artık toplumsalın “ortak çıkar” olarak belirlediği ve para endeksli üretim ilişkilerinin emrine amade olduğu bir çağdır. Arendt bu kavrayışı ile Michel Foucault’nun “*poneptikon*” ya da “*biyo-politika*” yaklaşımları ile Giorgio Agamben’in “*homo sacer*” kavrayışını incelemektedir Bkz: (Foucault 2006), (Agamben 2007).

olan kavrayışındaysa eylem siyasal olanı belirleyen bir unsur olmaktan uzaklaşır. Yerini emek ve iş kategorilerinin egemenliğine bırakır. Söz konusu kavrayış çerçevesinde, Arendt açısından dönem boyunca, siyasal olanın gelişimi adeta yarı yolda bırakılmıştır.

Arendt'e göre hem liberalizm hem de Marksizm siyasetin "temel" kurallarını bularak siyaset ve özgürlük kategorilerini ayırırlar. Liberalizm için "bireysel çıkar" ya da "insan doğası", Marksizm için ise "tarihsel süreç" siyasal eylemin meşruiyetini kurar. Her iki bakışta da siyaset yalnızca siyasete işaret eder, özgürlük de özgürlüğe. İnsanlık ise kendi endişelerine ilişkin konularda karar verme konusunda bu "temel" kurallardan özerk olamaz. Arendt için söz konusu özerklik kavrayışıyla insanoğlu "siyasal olmayan eyleme" yönelmiş olur (Bonacker 2009, 180-181).

Özerklik ile siyasal olan arasında Arendt'in kurduğu ilişki ise son derece farklıdır. Arendt kendi grup çıkarları doğrultusunda özgürlüğü ele alan bu ideolojileri, özerk ve özgür bireylerin yokluğunda şekillenen siyasal anlayışlar olarak eleştirir. Ona göre kamusal olan işlerin varlığı ise özgür/özerk şekilde yürütülen siyasal eylemlerle mümkündür. Ona göre eylem, iş ve çalışma kategorilerini dışlamaz. Ancak öte yandan salt onlara dayanan bir siyasal olanı da reddeder. İş ve çalışma özel amaçlara hizmet ederken, eylem kamusal amaçlara hizmet eder. Ona göre, bizler siyaseti (siyasal ideolojilerde olduğu gibi) süreç sonunda bireysel olarak üretim ve çalışma ile elde edilecek fayda için yürütülen bir etkinlik olarak göremeyiz. Öncelikle birbirimizi anlamak için eylem yaparız. Daha eşit ve daha fazla farklı olduğumuz bir dünyada var-oluşumuzu anlamlı kılmak için eylemde bulunuruz.

Sonuçta Arendtçi anlamda siyasal olanı özgür, çeşitli ve farklı görüşteki yurttaşların eşitçe konuşabildikleri bir mekân olarak düşünmek gerekir. Farklı görüşlerin varlığı, temel sorunları tartışabilen yaşam biçimi ve ilgi alanlarını mümkün kılar. Arendt, siyasal varlığı, eşitler arasında eylemde bulunabilme özgürlüğü olarak tanımlar. Katılım hakkını merkeze yerleştirir. Katılım ise onun için, konuşma aracılığıyla gerçekleşir (Toker 1992, 61). Böylelikle, ilkelere yönelim şeklinde anlaşılabilen bir siyasal olan yaklaşımı öne çıkar. Ötekini kabullenmeye koşulu olmayan uzlaşma önemli bir ilkedir. Düşüncelerin çoğulcu

yapılarındaki dönüşümüye bu geleneğin ışığında siyasal olanın gerçek karakteristiğini aydınlatır (Meyer 2010, 62).

Modern siyaset yaşamsal zorunluluklara odaklanan kavrayışıyla dünyaya ve dolayısıyla siyasal olana yabancılaşan bir insanoğlunu üretmiştir Arendt açısından. Emek ve iş, *vita activa* içinde eylemi tamamlayıcı rolünden sıyrılmıştır. Hem emek hem de iş kendini yegâne siyaset konusu olarak hiyerarşik dizgenin tepesine taşımıştır. Arendtçi perspektifte, modern siyasal olan sınırlarını bu çerçevede kurmaktadır. Sürekli üretim ve çalışmanın siyasetini kuran modern siyaset, Arendt’e göre reddedilmelidir. Karşısına “siyasal olanın özerkliği”²⁵ ile alternatif bir siyasal olan tahayyülü konmalıdır. Buna göre, “eylem” bu çerçeveyi açıklarken önemli bir kategori olarak önümüze çıkar. Aşağıda bundan sonra, modern siyasal olanı kuran söz konusu üç kategoriye (emek, iş, eylem) odaklanılacaktır.

2.1.1. Emek

Hannah Arendt’in emek (çalışma) kavramını ele alışına ilişkin benzer nitelikteki görüşleri bulmak mümkündür. Andreas Grossmann, Arendt’in kavramı biyolojik yaşam süreci tarafından buyrulan, döngü içindeki daimi yineleme süreci olarak ele aldığını tespit eder (Grossmann 2002, 169). Bonacker’e göreyse Arendt emeği bireyin üretim süreçleri belirli olan nesnelerle –kendini yaşamdan izole edecek düzeyde– meşgul olması olarak tanımlar (Bonacker 2009, 183). Lili Zhang de, Arendt’in, emek ya da çalışmayı, yaşamak için gerekli olan önemli bir araç olarak görülmekten çıkıp yaşamın amacı haline gelen bir etkinlik haline geldiğini önemle vurguladığını belirtir. Emek, yaşamsal zorunluluğu nedeniyle ortaya çıkan ontolojik yapısının tersine, dünyasızlığın kaynağı olarak amaç haline gelmiştir (Zhang 2006, 118).

²⁵ Arendt’in siyasal olan kavrayışını belirginleştirmek için kullanılan söz konusu kavram Thorsten Bonacker’dan alıntılanmıştır. Bonacker’e göre Arendtçi anlayışta siyasal olanın özerkliği siyaset yapma ve siyasal eylem olanağının sürekliliğini sağlayan koşulları temsil eder. Ona göre siyasal topluluğu ilgilendiren konularda her zaman ortak kamusalılık kurabilmek gerekir. Bu anlamda Bonacker’e göre Arendt siyasal topluluğun hep birlikte siyaset dışına çıkma olasılığını yok etme amacıyla, birlikte nasıl yaşarız sorusunu yanıtlamaya olanak sağlayan ilkelere dayalı yaklaşımıyla öne çıkar (Bonacker 2009, 180-182).

Tanımlar incelendiğinde “döngüsellik” ya da “dünyasızlık” kavramlarının ön plana çıktığı görülmektedir. Arendt’in kavrayışında emek kavramı söz konusu kavramlarla aynı anlama gelecek biçimde kullanılır. Arendt’e göre dünyasızlık, insan bedeninin kendi canlı varlığı dışında kalan her şeyi hedef olarak dışlamasıdır. Sürekli yinelenen bedensel ihtiyaçları giderme zorunluluğu nedeniyle çalışma dışındaki yaşamla olan ilişkinin topyekûn kesilmesidir. Öyle ki; çalışmanın tek hedef olduğu bir yaşamda, ortak dünyadaki özneler-arası birliktelikler yok olur ve hayatta kalabilme hedefi için doğaya hâkim olma mantığı öne çıkarılır. Diğer insanlar veya anlamları üzerine değil, sadece, doğal şeyler ve hayatta kalmanın anlamı üzerine düşünülür (Arendt, İnsanlık, 178).

Arendt için dünyasızlık ile benzer nitelikteki diğer iki deneyim de tarihsiz olmak ve şiddete sürüklenmektir. Aynı anlama gelecek şekilde tarihsiz ve şiddet dolu olmakla, Arendt döngüsel bir yaşamın içinde yaşamın zorunluluklarının dışında herhangi bir kamusal etkinlik ile ilgilenememeyi betimler. Yaşamsal zorunluluklar nedeniyle ortaya çıkan çalışma, sürekli bir tekrar içeriyor olması nedeniyle tarihsizdir ve başka bir seçenek sunulmamış olması, seçenekler karşısında konuşma fırsatının olmaması nedeniyle şiddet doludur.

Arendt *İnsanlık Durumu*’nda emek kavramını ele aldığı bölümün başlangıç cümlesinde şöyle der: “Bu bölümde Karl Marx eleştirilecektir” (Arendt, İnsanlık, 131). Söz konusu pasajda, Arendt, Marx’ın emek kavramını ele alırken, ilk olarak, iş kavramını yok saydığı ya da emeğin bir parçası olarak değerlendirdiği yönünde eleştirir (Arendt, İnsanlık, 133). İkinci olaraksa, Marx’ın emek kavramına kutsallık atfetmiş olduğu yönünde eleştirisini sunar (Arendt, İnsanlık, 140). Her iki eleştirisinin toplamındaysa Arendt’e göre Marx, emek kategorisine biçtiği değer ile tek başına insanı, yalnızca çalışması ile varolan bir hayvan (*animal laborans*) olarak kavramaktadır.

Arendt’e göre, *Komünist Manifesto*’dan sonra Marx, neredeyse tüm yazılarında gençliğinin devrimci canlılığını ekonomi bağlamında yeniden tanımlamıştır. Önceleri Marx, “emeğin ruhundaki insan ürünü şiddet”i görmüşken sonraları o da bunu her şiddetin, “aşırılığın ve ihlalin ardında gizlenen tarihsel zorunluluğun demirden yasaları” ile açıklamıştı. Arendt’e göre Marx’ın özgürlük tarihi içindeki yeri, bu nedenle, daima belirsiz kalacaktır. Marx’ın erken dönem

eserlerinde, toplumsal sorunu siyasal terimlerle dile getirdiği ve yoksulluk çıkmazını baskı ve sömürü kategorileriyle ele aldığı doğrudur. Fakat *Komünist Manifesto*'dan sonra neredeyse tüm yazılarında, gençliğinin devrimci canlılığını ekonomi bağlamında yeniden tanımlar. Arendt'e göre, siyasal açıdan Marx, "en habis modern öğretiyse, yani yaşamın en yüksek iyi olduğu ve toplumun yaşam sürecinin de inşa uğraşının tam merkezinde olduğu fikrine" herkesten daha fazla katkı sunmuştur. Bu nedenle, onun için devrimin bırakın özgürlük kurmayı, insanları hemcinslerinin baskısından kurtarması bile söz konusu değildir. "Marx devrimden, toplumun yaşam sürecini kılığın zincirlerinden kurtarması ve onu bolluk nehrine taşımasını bekliyordu. Devrimin amacı onun açısından artık özgürlük değil, bolluktu" (Arendt, Devrim, 81).

Arendt'e göre Marx, baskı ve şiddeti özgürlükçü siyaset ile yok etme şeklindeki tahayyülüyle yola çıkar. Ancak sonra kendinden önceki hocası Robespierre ve kendisini takip eden devrimciler gibi baskı ve şiddeti zorunluluklara indirger ve bu şekilde siyaseti çalışma ve çalışma sürecinde gerekli olan üretim araçlarının düzenlenmesi şeklinde anlar.

Doğu Almanya deneyiminden, en büyük sosyalist devrim olan Sovyet deneyimine dek varolan tüm devrimlerde yaşayan kimi Marksistler, "sürekli devrim" ilkesini "sürekli üretim" biçimine dönüştürür Arendt'e göre. Bu anlamda bazı Marksist anlayışlar, siyasal olanı ekonomik alanın emrine amade hale dönüştürür.²⁶ Marksistlerin çoğu ona göre aynı gelenekten gelen bir anlayışla, Fransız Devrimi sonrasında politik bir çözüm olanağı olan şiddetle aynı anlama gelecek biçimde, ekonomiyi siyasal olanın merkezine yerleştirmişlerdir. Lenin çalışma ve üretimi alternatifsiz bir siyasal tercih olarak sunuyordu. Ekonomi bu şekilde zorunluluk alanında temel nüvesi şiddet olan politik bir araç haline geliyordu. Elektrifikasyona yönelmesi ile Lenin, temelde geri kalmış bir ülkede yaşayan ve pek de maharetli olmayan bir halkın, siyasal özgürlük durumunda yoksulluğu alt edemeyeceğini ve hiçbir şekilde yoksulluğu defedip birdenbire özgürlüğü kuramayacağını iddia etmiş oluyordu. Arendt'e göre; Lenin bu tavrıyla, Fransız Devrimi'nin son mirasçısıydı. Özgürlüğe dair kuramsal bir kavram geliştirmemişti. Özgürlüğün yeni kurumlarını –

²⁶ Arendt için, siyasal olanın temeli olan, eylem, Marx'ın düşüncesinde emek gibi şiddet dolu bir içeriğe sahip etkinliğe indirgenir. Bu argüman için ayrıca bkz: (Toker, Şiddete Karşı Politika Hannah Arendt'in Şiddet Analizi 1992, 63).

yani Sovyetleri-, yoksulları özgürleştireceğini düşünerek partinin elektrifikasyon politikalarına feda ediyordu. Güdülenişi ve akıl yürütüşü hala Fransız Devrimci geleneğinin trajik yanlışlarıyla aynı çizgideydi (Arendt, Devrim, 84- 85).

Fransız Devrimi aktörlerinin ve izleyenlerinin hemen kanıksadıkları şey de, kendilerini, artık günlük ihtiyaçlarıyla tanımladıkları için özgür ol(a)mayan bu muazzam kalabalığa sunmak ve ışığını buraya doğrultmak gerektiği idi. Bu çok öncesinde Antik Yunan’da kavrandığı şekliyle sadece “özgür olanlar” a, yani yaşamın gereksinimlerinden ve fiziksel ihtiyaçlardan kaynaklanan hiçbir endişesi olmayanlara ayrılmış olan siyasal alanın 19. yüzyılda “tarihsel zorunluluk” düşüncesi dâhilinde kavramsallaştırılması anlamına geliyordu. Tamamen yeni bir imgelem o eski metafor etrafında birdenbire kümelenmeye başlamış ve tamamen yeni bir söz dağarcığı siyaset diline sokulmuştur (Arendt, Devrim, 61-62).

Arendt’e göre Marx’ın emeği üretkenliğin kaynağı veya insanın insaniliğini ortaya çıkaran sistem şeklindeki yüceltici tanımlarıyla birlikte John Locke ve Adam Smith’in de kavramın insani etkinlikler içinde en itibarlı yere yükselmesinde hatırı sayılır bir etkisi vardır. Buna göre Locke bütün mülkiyetin kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle, Smith de bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ileri sürmesiyle literatüre önemli katkılar sunmuşlardır. Her üç kişi de emekte insanın üstün dünya inşa etme isteğini gördüler. Emek “fiilen, en doğal ve en az dünyevi insan etkinlik türü” olduğundan, tabii yine Marx daha fazla olmak kaydıyla, hepsi kendilerini “sahici bir çelişkiler yumağı”nın ortasında buldular (Arendt, İnsanlık, 160-161).

Her üç düşünür de emek ve iş süreçlerini birbirine katarak tarihsiz olan ile tarihsel olanı birbirine karıştırmış olur, Arendt’e göre. Bu nedenle tarihsiz olan tüketim etkinliği, böylece, hem Marx hem de Locke ve Smith için yaşamın döngüsellliği içinde “temel bir etkinlik” haline dönüşüverir (İnce 2013, 290).²⁷ Bu çerçevede her üç düşünür de “gelip geçici olan”ı (tarihsiz olanı) yaşamsal ve tarihselmiş gibi gösterirler. Bu nedenle sınırsız mülkiyet, edinim, zenginlik gibi

²⁷ Hilal Onur İnce, “temel etkinlik” metaforuyla, Arendt’in, özcü bir kavrayış konusundaki eleştirisini öne çıkartmış olur. Bu çerçevede Arendt’e göre, hem liberalizm hem Marksizm, siyasal olanı sözde temel etkinlik ya da kavrama (emek) indirgeme eğilimleriyle belirginlik kazanırlar. Bu durum onların içindeki özlere yönelim eğiliminin gücünü göstermektedir.

modern yaşamın çalışmaya dayanan “emek etkinlikleri” temel etkinlikler olarak değerlendirilmeye başlanır.

Arendt mülksüzlüğü siyaset yapma olanağını ortadan kaldırdığı gerekçesiyle, *a-politik* doğasına yaptığı vurguyla, sert biçimde eleştirir. İnsanların servet birikimine dönüşmeyen özel mülkiyet ile yaşamsal zorunluluklarını bertaraf etmeleri gerektiği konusunu özellikle vurgular. Bu bağlamda özel mülkiyeti olumsuzlayan görüşleriyle Marx ile de, sınırsız mülk sahibi olmanın doğal bir hak olduğunu vurgulayan ve bunu emek kavramının “doğa”sıyla düşünsel olarak meşrulaştıran Locke ile de çatışır.

Marx’ta kurulan düşünce, insan emeğinin üretkenliğinde meydana gelen muazzam artışın da yardımıyla gelecekte, varlığını sürdürmek için kölelere gerek duymayacak olmasına dayanır. Arendt bunun Marx’tan yüz yıl sonra ne denli yanıltıcı olduğunun görüldüğünü; *animal laborans*’ın “artık zaman”ının, tüketim dışında hiçbir şeyle geçmemekte olduğunu tespit eder. Ona göre *animal laborans*’ın, “artık zaman”ı, çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir. Bu iştahlı tüketicinin bundan böyle zorunlulukla sınırlı olmaktan çıkıp tam tersine yaşamın zaruri olmayan yanları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun sonucundaysa toplumun karakteri değiştirmedeği gibi, sonunda dünyadaki hiçbir nesnenin kendisini, tüketilmekten, dolayısıyla yok olmaktan kurtaramaması gibi ciddi bir tehlike doğmuştur.

Arendt için meselenin daha rahatsız edici yanıysa, modern dünyanın zorunluluk karşısındaki zaferini, emeğin kurtuluşu, yani *animal laborans*’ın kamu alanını işgaline izin verilmesi sayesinde elde etmiş olmasıdır. Hâlbuki *animal laborans*’ın tasarrufunda bulunulduğu sürece gerçek bir kamu alanının söz konusu olmadığı aşikârdır. Çünkü bu şekilde sadece özel etkinlikler açıkta sergilenir, teşhir edilir hale gelmektedir. Bu bağlamda Arendt’e göre Marx’ın anlatısındaki insanın emek ile ilişkisi ondan kendini kurtarmak için verdiği ironik mücadelede gizlidir. Ancak *animal laborans*’ın her tür zorunluluktan kurtulabileceğine dair gelecek tasvirlerinin öncelikli başlığı olan teknolojinin de beklendiği biçimde bir sonuç doğurmadığına tanık olunur. Buna göre Arendt için zorunluluklardan kurtulmayı sağlayan özgürlük alanlarını genişletmektir. İhtiyaçlarımızın fazlasıyla üretimiye ancak ihtiyaçlarımıza daha fazla tabi olmayı getirir. Arendt, insanın özgürlüğünün,

zorunlulukların “artık üretimi”yle değil, tersine kitlesel üretimin yerleşik bir eğilim haline geldiği “kitle kültürü”nden kurtulmak için giriştiği mücadelede olduğunu ortaya koyar (Arendt, İnsanlık, 201-203).

Hem Locke hem de Marx’a göre emek bedenden ayrılmaz. Arendt’e göre, Locke için özel mülkiyet “insanın kendi bedeni üzerindeki mülkiyeti” ile eşdeğerdir. Beden aracılığıyla elde edilecek olan mülkiyet, bu anlamda, bedenden ayrılmazdır. Bedensel araçlar insana özel kullanım için verildiğinden “doğal temellük (sahiplik, mülk edinme) araçları”dır. (Arendt, İnsanlık, 173-174) Marx da, Arendt açısından, “servetin büyüme sürecini, iradi kararların ve amaçların ötesinde, otomatik olarak kendi yasalarını izleyen doğal bir süreç olarak görmek istemesi noktasında Locke ile aynı fikirdedir”. Bu süreçte açığa çıkan “emek gücü” doğal bir kuvvet olarak emeğin üretkenliğinin ve servetin büyümesini açıklayan önemli bir kategori olarak öne çıkar. “emek gücü” ya da “özel mülkiyet” gibi iki etkinliği denetlemek “gerçekten doğayı tahrip etmek” demektir. Arendt’e göre “ister özel mülkiyet kurumuna sıkı sıkıya yapışsın, isterse onu servet artışı önünde bir engel olarak görsün, modern çağda zenginlik sürecini denetim altına almak veya kontrol etmek tam da toplumun hayat damarlarını yok etmeye kalkmakla aynı kapıya çıkar” (Arendt, İnsanlık, 174).

Peki, Marx ve Locke arasındaki söz konusu düşünsel ortaklık hangi düzlemde şekillenir? Arendt ilk olarak Marx’ın “üretken emek” ile “üretken olmayan emek” arasında var olduğunu söylediği ayrımının Locke tarafından da aynı şekilde algılandığı tespitini yapar. İkinci olarak şu sorunun sorulması gerekir ona göre: bu iki kategori arasındaki ilişkiyle, emek ve iş kategorileri arasındaki ilişki benzer nitelikte midir?

Arendt’e göre Batılı insanlığın sergilediği benzersiz üretkenlik karşısında nutukları tutulan genelde modern çağ düşünürleri, özeldeyse Marx, emeği tümüyle ortadan kaldırmak için atılacak sadece tek bir adım kaldığı umuduyla, emeği iş gibi görmek ve *animal laborans*’ı daha çok *homo faber*’e uygun düşen terimlerle ele alma yönünde karşı konulmaz bir eğilime sahip oldular (Arendt, İnsanlık, 141-142). Antik Yunan’ın tersine modernite emek, iş ve eylem arasındaki ayrım ve hiyerarşiyi tersine döndürdü. Ardından emek kategorisi önce iş’i sonra da eylemi kapsayacak şekilde “üretken” ve “üretken olmayan emek” şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutuldu. Siyasal eylem, emek (çalışma) ve iş (üretim) etkinlikleriyle eş anlamlı biçimde

değerlendirilmeye başladı. Sonuçtaysa “üretken emek” kamusal olan işlerin ya da siyasal olan faaliyetlerin tamamını ele geçirecek şekilde hiyerarşik tabakanın tepesinde konumlandırılmış oldu.

Bu çerçevede siyasal olan üretken emek aracılığıyla kavrandığında yaşamın döngüsel tekrarının araçları, siyasal olanı tanımlayan yegâne kavrayış olarak şekillenir. Bu şekilde insan cinsi yaşam süreci dışında hiçbir şeyi göz önüne almaz ve yaşamını bu referans çerçevesi içinde tüketim nesneleri haline getirir; amaç yaşam sürecini hoşlaştırmaktır. Bu üretkenlik antik Yunan anlayışının tersine herhangi bir emek ürünüde değil, enerjisi kendi geçim ve yaşam alanlarını üretmekle tükenmeyen, kendi “yeniden üretimi” için gerekli olanın daha fazlasını üretme yeteneğine sahip olan insani “güç”te bulunmaktadır. Bu kavrayışa göre çalışma ya da emek etkinliği, tarihsel koşullardan ve özel ya da kamusal alanda bulunup bulunmadığına ilişkin tartışmalardan bağımsız hale geldi. Ürünlerin yarar ve kalıcılığına, iş olup olmadığına, bakılmaksızın, üretkenlik/ üretim miktarı temel belirleyen haline geldi.

Arendt *Geçmişle Gelecek Arasında*’da tarih kavramını ele aldığı makalesinde “süreç” kavramına ilişkin ayrıntılı bir analiz sunar. Arendt açısından süreç modern dönemin ayırıcı kategorilerinden birisidir ve eleştirelliğin ve kendine özgülüğün yitimi olarak da açıklanabilir. Modern çağda süreç kavramına temel teşkil eden deneyimler asla “özünde insanın çevresini saran dünyada yaptıklarından edindiği bir tecrübe değildir. Tam tersine kendisinin yapmadığı, insana verilmiş olan her şeyi bihakkın tecrübe etmek ve bilmekten duyduğu ümitsizlikten doğmuştur” (Arendt, *Geçmiş*, 88). Üretim süreçlerinde çalışmaya indirgenmiş siyasal olan ise deneyimi dışlayan ve otomatikleştirilmiş bir siyasal eylem geleneğini belirginleştirir. Söz konusu bakış açısı süreç egemen kavrayış şeklinde özetlenebilir. Arendt’e göre modern sermaye birikimi ve ilerleme anlayışı gelecek için harcanan şimdidir. Başka bir ifadeyle emek için harcanan eylemdir. Özel alan için harcanan kamusal alan ya da en güzel ifadesiyle “kutsal emek”e feda edilen kamusal olan işler veya siyasal olandır. Emek kategorisinin modern siyasal yaşam içinde konumlanması özel alanın kamusal işgalidir. Süreç egemen bu kavrayış ise başta da belirtildiği üzere “tarihsiz bir çerçeve içerisinde zorunlulukların şiddetine boyun eğmektir.

Arendt tarihsel analizinde 17. yüzyıldan itibaren siyaset kuramcılarının “ilerleme süreci” kavramına odaklandıklarını iddia eder. Kuramcılar zenginlik, mülkiyet, edinim artışıyla karşılaştıklarında ya da sürekli ve hızlı büyümeyi açıklamaya çalışırken, dikkatlerini ilerleme sürecinin kendisine yöneltirler. Süreç otomatikleşmeyi ifade eden bir kavram olarak tarihsel ve doğal bilimlerle birlikte yeniçağın anahtar kavramı haline gelir. Ona göre başlangıcından itibaren süreç düşüncesi sonsuzluk izlenimi nedeniyle “doğal bir süreç” olarak görülür. Daha somut biçimde ifade edilirse bizzat “yaşam süreci” imgesine göre anlaşılır (Arendt, İnsanlık, 166).

Süreç kavramı Arendt için, bir yandan ilerleme düşüncesi çerçevesinde şekilleniyor olması nedeniyle tarihsellik barındırır. Diğer yandan sürece dâhil olan emeğin döngüsel biçimde, aynı yaşamsal fonksiyonları yerine getirmesi gerekçesiyle de tarihsizdir. Arendt’e göre insanın biyolojik süreci ile dünyanın gelişme ve çürüme süreçlerinin ortak özelliği doğanın dairesel hareketinin birer parçası dolayısıyla bitimsiz birer tekrarı olmalarıdır. Bunların üstesinden gelmeye dayanan bütün insani etkinlikler de doğanın dairesel tekrarlarına tabidirler; tam söylersek kendinde bir başlangıç ve son tanımazlar. Her nesne tamamlanıp da insanların dünyasına katılmaya hazır duruma geldiğinde emek ya da çalışma, canlı organizmanın biyolojik süreci tarafından tayin edilen ve organizmanın ölümü ile biten o aynı daire içinde hareketini sürdürür. Buna göre emek denilen etkinlik doğanın tarihsiz akışına bir katkıdan başka bir şey değildir. Bu bağlamda Arendt, emeğin tarihsel bir süreç olmadığını, gerçek “tarihsel bir eylemin her reaksiyonunun zincirleme bir tepkime yarattığı ve her sürecin yeni süreçlere sebep olması gerektiği tespiti üzerinden yapar” (Arendt, İnsanlık, 279).

Arendt’e göre, buna karşın, insanlar arasındaki eylem asla iki ucu kapalı bir dairede hareket etmez, etmemelidir. Üstelik özgül içeriği ne olursa olsun eylem daima yeni ilişkiler üretir dolayısıyla yapısında bütün sınırları kaldırmaya yönelik bir eğilim bulunmaktadır. Bu anlamda emek kategorisi sözü edilen özelliklerin hiçbirini üzerinde taşımaz. İlişki yaratmaktan öte tekrar eden bir sürecin ilişkisiz ve zorunlu yapısını ortaya koyar. Bölümün başında Zhang’in ifade ettiği biçimiyle söylenirse, emek, “dünyasızlık”ın yaşanmasında önemli bir hammadde konumundadır. Arendt’e göre, emek ya da çalışma yerine özgür ve özerk bireylerin eylemleri konduğunda

dünyasızlık ortadan kalkar. Arendt'in söylediği şekliyle *Amor Mundi* (dünya sevgisi) ortaya çıkabilir. Bu bağlamda *Amor Mundi* Arendt için dünyasızlık ya da ilişkisizlik kavramlarıyla ters anlamda kullanılır. Arendt'e göre, özgürlüğün olmadığı bir faaliyet, siyaset etkinliği olarak değerlendirilemez ancak dünyasızlığın peydahlandığı bir faaliyet olarak isimlendirilebilir.

Emek ne özgürlük ne konuşma ne de başka etkinlik ve etkileşimleri ortaya çıkarabilecek bir etkinliktir Arendt açısından. Yeniliğe ve yaratıcılığa kapalı ve tarihsiz olması ölçüsünde dünyasız, aynı ölçüde de zorunluluğa gebe yapısı nedeniyle de şiddeti içeren bir doğaya sahiptir. Bu anlamda Arendt'e göre Marx'ın iddialarının aksine yaşamı sürdürmek için emeği kaçınılmaz kılan uğursuz bir zorunluluktan beklenebilecek son şey yücelik ya da kutsallık olabilir. Hiçbir eğitim ya da yaratıcılık ve yetenek de ona mükemmellik için uygun bir mekân sağlayan kamu alanının kurucu unsurları içinde ona yer açamaz (Arendt, İnsanlık, 90-91).

2.1.2. İş

Arendt düşüncesinde “dünyasızlık” kavramının önemi vurgulanmıştı. Kısaca hatırlatmak gerekirse ona göre dünyasızlık yaşamsal önemi olan ihtiyaçları süreklilik arz edecek şekilde yeniden ve yeniden üretmek ve bu doğrultuda şekillenen çalışma ve üretim konularını siyasal olanın yegâne konusu haline getirmektir. Onun açısından modern yaşamda yeniden ve yeniden üretimin öznesi emekçidir. Dünyasızlık/ dünya sevgisi ya da geçicilik/kalımlılık gibi birbiriyle zıt anlamlı kategoriler de modern yaşamda siyasal olanı şekillendiren emekçinin rolünü tartışmaya açmada kullanılır.

Arendt iş kategorisini ele alırken “toprağın sürülmesi” ve “ıslah edilmiş toprak” metaforlarını kullanır. Ona göre insanın en zorunlu ve asli emeği olan toprağın sürme bizzat emeğin kendisinin süreç halinde işe dönüşmesidir. Arendt, süreç derken tekrar eden ve gerçekleştiği esnada seçenek sunmadığı gerekçesiyle yaratıcılık olanağını yok eden bir kavramı kasteder. Ancak aynı zamanda emeğin süreç olarak işe eklemlenmesi *vita activa*'nın bütünsel biçimde ortaya çıkmasına neden olduğu için onun için aynı zamanda olumlu bir kavramdır. Bu çerçevede toprağı sürme etkinliği Arendt için, bir yandan biyolojik döngüyle yakından

ilişkilidir, doğanın döngüsellğine tümüyle bağlı görülür. Diğer yandansa insan eseri dünyaya (*vita activa*'nın bütünselliğini ortaya çıkarması nedeniyle) kalıcı katkılarda bulunur. Sonuçta ardında belirli bir ürün bırakır. Yıllarca aynı görevin gerçekleştirilmesi sonucunda vahşi bir toprak parçası ıslah edilmiş bir toprağa dönüştürülmüş olur. Arendt'e göre, işte bu ıslah edilmiş toprak, dünyayı, Arendt'in süresellik olarak kavramsallaştırdığı, doğumla ölüm arasında kalan kısmın ve döngüsel tarih anlayışının dışına çıkarır. Toprağı sürmek, toprağın ıslah edilmiş haliyle kalması için gerekli olan bir etkinliktir ve yaratıcılık ve tarihsellik içermez. Ancak ıslah edilmiş toprak, iş ya da üretim nesnesi olarak ve tarihsellik ve insana ait zihinsel bir birikimi ifade eder (Arendt, İnsanlık, 208).

Eğer böyleyse, dünyasızlığı yok etmek için insan eseri dünyaya kalıcı katkıda bulunan ürünün ortaya çıkarıldığı mekân bu yeni topraktır –iş'in gerçekleştiği alan olarak ıslah edilmiş toprak. Her şeyden önce insan emeğinin cisimleştiği ve onu sonraki nesillere aktarmasına olanak sağlayan bu topraktır. Arendt'in önemle vurguladığı nokta şudur: Emek söz konusu etkinliğin gerçekleşmesine olanak sağlar ve bu nedenle son derece önemlidir. Süreklilik arz edecek şekilde gerçekleşen bir etkinlik olarak toprak sürme faaliyeti de emeği temsil eder. İleriki nesillere bırakılan ıslah edilmiş bir toprak ise emek aracılığıyla ortaya çıkan iş ya da üretimin karşılığı olarak kullanılır.

Arendt açısından emek ve iş ayrı kategorilerdir. İş emeğin tarihselleşmesine ve bu anlamda "anlam" kazanmasına olanak sağlayan önemli bir etkinliktir. Onun düşüncesinde *vita activa* kavramı çerçevesinde emek ve işin ayrılmadan ve aynı zamanda birini diğerine indirgemeksizin ele alınma nedeni tam olarak budur. Aksi şekilde Arendt'e göre iş'in emek etkinliğine indirgenip yok edilişyle dünyanın süreselliğe indirgenişi aynı ana denk gelecektir. Böyle olduğundaysa döngüsel, yeniden ve yeniden üretim anlayışı yerleşecektir. Arendt söz konusu anlayışla şekillenecek olan toplumsal yaşamıysa kitle kültürü ya da tüketim toplumu kavramlarıyla karşılar. Kitle kültürü, ona göre, iş ile yaratılan ıslah edilmiş toprak anlayışının yalnızca ve sürekli toprak sürme şeklinde algılanmasıdır. Buna göre doğasız ve doğadaki diğer canlıların tarihselliğini yok sayan bir kavrayıştır. Tüketim için diğer insanları üretim araçları konumuna indirger ve bu düzlemde insanoğlunun yok oluş sürecini hızlandırır.

Tarihsellik Arendt için var-olma, nesneleşme, şeyleşme ya da somutlaşma anlamlarına da gelen iş kategorisinin hiyerarşik dizgede üstte olmasının temel nedenidir. Emek bir zorunluluk olarak yaşamın ihtiyaçlarını gideren ama varlığı şekillendiremeyen, şeyleşemeyen bir etkinliktir. İş ise insanoğlunun var-oluşunu bilgi birikimiyle dünyasızlığın içinden çıkarıp bir birey olarak tarihselleşmesinde ilk adımdır. Arendt'e göre bu biçimiyle üretim sürecini yönlendiren iş fikri, ürünün silinip gitmemesi, varlığını üretimin sonsuz devamlılığına borçlu olacak biçimde bozulmadan sürdürmesi anlamına gelir. Bu anlamda iş'in *vita activa*'nın hiyerarşik yapısı içinde öne çıkmasının temel gerekçesi budur. Model ve fikirdeki kalımlılık veya süreklilik, emeğin geçiciliğine olan üstünlüğüdür (Arendt, İnsanlık, 212).

Arendt bu bağlamda sürekli olarak bilginin kullanım değerini yaratan önemli olgu olduğu vurgusunu yapar. Onun için tarihi yaratan da kullanım ya da değişim değeri olan nesne değildir. Tarihi süresellikten koparan ve ebedileştiren bilginin kullanımı ya da onun kavramsallaştırmasıyla iş'tir ona göre. Bir insanın elinden çıkmış olmanın izlerini taşıyan tekil şeyleri bekleyen son yok olmadır. Yok olma “insan eseri bir dünyaya doğan, bir süre kalan ve sonra da çekip giden bütün tekil şeyler” için geçerlidir ancak “yerine sürekli olarak yenilerini koyabilen insani hünerin kendisi için bunu söylemek pek mümkün değildir.” Arendt'e göre kullanma süreci, nesnelerin yıpranış ve tükenişleriyle kısıtlıdır. Ancak asıl olarak “kullanmakla azar azar tükenen şey, süreseliktir” (Arendt, İnsanlık, 206).

Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde insani hüner ile gelişmeye, aktarılmaya uygun olan bilgi süreselliğin dışında bir noktada kendine yer bulur. Bu anlamda bilginin kullanımı anlamına gelen iş, tarihi yaratmak, kurmak için gerekli olan delilleri ortaya çıkarır. Söz konusu delillerle tarihe istikrar kazandırılır. Böylece iş, bir yandan geleneği, diğer yandan geçmiş ile gelecek arasında emeğin uçuculuğunun yanında tarihsel bir kavrayışla şimdi'yi, yakalamamıza olanak sağlayan önemli bir araç olur. Masa ve sandalyeyi ortaya çıkaran bilgi ya da hüner, insanın nesilden nesile devam eden ebedi bir varlık olduğunu, şimdi'nin kavranmasına olanak sağlayarak kanıtlar. Arendt için işte bu insani hüner, iş olarak adlandırılır ve “elimizin işini” (üretim) “bedenimizin emeği”nden (çalışma) üstün kılan ve *vita activa* içinde hiyerarşik olarak üstün bir noktaya yerleştiren tam olarak budur.

Bu durumda Arendt'e göre insani hünerin (bilgi birikiminin) aktarıldığı şey'lerin çeşitliliği arttığı oranda insani dünyanın gerçekliği ve inanılabilirliği artacaktır. Öyle ki esas olarak bu dünyanın gerçekliği, daha kalıcı şey'lerle çevrelenmiş oluşumuza dayanır. Arendt'e göre dünya-inşa-edici olması ölçüsünde insani yaşam sürekli bir şeyleşme/şeyleştirme sürecine gömülür. Hepsi birlikte insan yapımı dünyayı oluşturur. Üretilmiş şeylerin dünyayı açıklama düzeyleriye bizzat bu dünyadaki kalıcılıklarına bağlıdır (Arendt, İnsanlık, 152). Bu bağlamda belleğe gerek duyan şeyleştirme olmasaydı eylemin, konuşmanın ve düşüncenin canlı etkinliği sürecin sonunda gerçekliğini yitirecek ve sanki hiç olmamışlar gibi ortadan silinip gideceklerdi. Döngüsel tarihi bir ok gibi yarıp geçen belge niteliğindeki işler olmasaydı, geçmişle gelecek arasında bağımızı kurmamız mümkün olamazdı.

Arendt'e göre insani dünyanın gerçek olabilmesi, insan eseri dünyadaki başka şeyleri de yapan iş(çiliğ)e bağlıdır. İş(çilik) tarihte eylem ve konuşmaya sürekli yer sağladığı, insanların konuşma ve eylemlerinin tarihini koruduğu ve böylelikle dünyayı ölümlü insan için kalımlı biçimde bağladığı ölçüde değerli bir faaliyettir (Grossmann 2002, 171). Bu açıdan sanat eserleri düşünceye yönelten yapısı ve duygularımızı konuşmaya dönüştürmesi nedenleriyle insanoğlunun kalımlılığını en fazla sağlayan temel iş(çilik)tir.

İş'in ya da üretimin tarihselleşmeye, hatırlamaya, kalımlılığa ve daha da ötesi gerçek dünya yaratmaya yaptığı katkının ötesinde, Arendt için asıl katkısı onun nesneleşmeye yöneldiği ölçüde özneyi yaratma potansiyelinde gizlidir. İşin içinde gizli olarak bulunan bu potansiyelinin kaynağı onun emek ya da çalışmada yaşanan meşakkatli, yıpratıcı mesainin tam tersi şekilde konumlanmış olmasıdır. Buna göre iş(çilik) bir öz-güven ve tatmin duygusu sağlayabilir. Hatta bütün yaşam boyunca çalışmak ve zahmet ile geçirilmiş bir yaşamın vereceği saadetten, yoğun olmakla birlikte geçici de olan hazdan tamamıyla farklı bir özgüven kaynağıdır (Arendt, İnsanlık, 210).

Arendt, iş'in sahip olduğu bu pozitif potansiyeline karşın modern siyaset ve yaşam koşullarının ulaştığı durumda onun, *vita activa*'daki konumundan çok uzaklarda konumlandığını belirtir. *Vita activa* içinde bulunan tarihselleşme ve kendinin farkına varma gibi amaçlar artık piyasa şartlarında (ya da Arendt'in ifade ettiği biçimiyle ticari toplum şartlarında) yegâne amaçlar konumuna indirgenmiştir.

Bu çerçevede amaçların ticaretin diğer ifadeyle tüketimin aracı konumuna indirgenmiş olması iş'in içeriğinden bağımsızlaşması, sürece odaklanması ya da emek anlamına gelişi demektir.

Arendt'e göre *homo faber*, aletleri ve araçları insanın yaşam sürecine yardımcı olmaları için değil kalıcı bir dünya kurmak için icat etmiştir. Ancak sorun şu ki; Arendt'e göre makinelerin hali hazırda dünyaya ve dünyadaki şeylere hizmet edip etmediğinden ya da tersine onların otomatik hareketlerinin dünyayı ve şeyleri yönetmeye hatta yok etmeye başlayıp başlamadığından emin değiliz (Arendt, İnsanlık, 225). Bu bakımdan alet kullanan insandan alet için yaşayan insana ya da iş(çilik)ten emekçiliğe, işçi sınıfından düşünmeden gerçekleştirilen eylemin “özne”si kitleye geçiş modern yaşamda gerçekleşen en önemli dönüşümlerdir. İnsanoğlu, bu bağlamda, gerçek-dünyanın ölçütleri olan yararlılık ya da güzelliğin yerine, dünyasızlığın ölçütleriyle biçimi esas alarak makinanın çalışma şekline göre belirlenmiş ürünleri tasarlar hale gelmiştir.

Homo faber, kapitalist ticari toplumda, “elimizin işi”ni üreten insandan ya da üretken toplumun bir parçası konumundan hızla uzaklaşıp, standartları olan bir tüketim toplumuna geçmek zorunda olmasıyla asıl sorunu yaşamaktadır. Tüketim toplumunda, ayrıca, şey'lerin birbirleriyle değiştirilmelerini sağlayacak şekilde ortak payda olarak hizmet gören para, yaşamı paramparça etmiştir. Arendt'e göre para, ölçtüğü varsayılan şeylerle onları kullanan insanlar arasında bütün faydaları ve bütün tarihselleşme çabalarını yok etmiş olmasıyla bunu başarmıştır (Arendt, İnsanlık, 244).

Homo faber; Arendt'e göre “bir imalatçıdan başkaca bir şey olmadığı ve doğrudan işinden kaynaklanan amaç ve araçlardan başkaca hiçbir koşula göre düşünmediği ölçüde tam da *animal laborans*'ın araçsallığı anlamaktan aciz olması gibi, anlamı anlamaktan acizdir.” Nasıl ki *homo faber*'in üretim için kullandığı araç gereçler *animal laborans* için bizzatihi bir dünya haline gelmişse aynı şekilde “fiilen *homo faber*'in eriminin ötesinde bulunan bu dünyanın anlamlılığı da onun için paradoksal bir ‘kendinde amaç’ haline gelmiştir” (Arendt, İnsanlık, 229).

Böyle olduğunda insani bilgi birikimi ve sonucunda ortaya çıkma potansiyeli olan gerçek-dünya standartları olan ve dünya hakkında bilgi vermeyen benzersiz varlıklar olarak insanın yaşamını takip etmemizin mümkün olmaktan çıktığı bir

“süreç”e dönüştür. Böylece insani farklılıklarla kurulacak bir *amor mundi* (dünya sevgisi) yok olur. Bu anda iş dediğimiz faaliyet emeğin bir parçası olarak dünyasızlığı yaratan araç konumuna indirgenmiş olur. Aletler aracılığıyla, *homo faber* tarafından şekillenmesi beklenen tarihsel yaşam, insan da dâhil olmak üzere, her şeyi birbirine benzer niteliğiyle tarihsiz hale dönüştürür. Başka bir ifadeyle varoluş, yok-oluş’a, var-lık ise yok-luk haline dönüşür.

Arendt açısından emek yaşamsal zorunluluklarımız için gerçekleşen geçici/sürekli tekrar eden ve tarihsiz, iş ise varlık olma koşulunu mümkün kılacak şekilde kalımlılık içeren tarihsel bir etkinliktir. Bununla birlikte iş, bireyin kendinin farkına varmasına olanak sağlayan bir etkinlik olarak siyasal olanın çoğulcu doğasına da uygun değildir. İş bir faaliyet olarak örgütlenmeden ayrıdır. İnsanoğlunun bilgi birikimini bireysel bir etkinlik şeklinde öne çıkarır. Arendt’e göre iş’te kesin bir başlangıç ile kesin ve öngörülebilir bir amaç ve son vardır; onu insani bir etkinlik olarak emek’ten ayıran bu özelliğidir. Bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ne başlangıcı ne sonu ne de amacı vardır. Diğer yandan hemen belirtmelidir ki Arendt’e göre iş ya da üretim “faydacı araçsallık” içeren bir içeriğe sahiptir. Onun için emek ya da çalışmanın tekrar eden ihtiyaçların “mahmuzlayıcı zorunluluğu”na yönelmesi gibi iş de “kullanımın faydacı araçsallığı” nedeniyle insanlar arası ilişkilerin temeli haline gelemez/gelmemelidir (Arendt, İnsanlık, 255).

Homo faber, Arendt’e göre bireyselliği ve yaratıcılığa yatkınlığı nedeniyle kendinin ve yaptıklarının efendisidir. Bu anlamda onun gerçekten de bir Tanrı ve bir efendi olduğu iddia edilebilir. Bu durum ne kendi yaşamının zorunluluğuna boyun eğen *animal laborans* için ne de çoğulcu bir toplumda ötekinin yaşamına mecbur olan ve birlikte-yşamı kurmakla yükümlü olan; bu anlamda kendi hemşerilerine bağımlılığı sürdüren eylemci için doğrudur. *Homo faber*’in üretimdeki ve yok etmedeki özgürlüğü sadece ürünün ilerideki haline ilişkin bir imgeye sahip olmasından ileri gelir (Arendt, İnsanlık, 215). Söz konusu imge ise eylemin ortaya çıkardığı çoğulcu kavrayışın tersine son derece bireysel bir faydacı araçsallık mantığı içerir. Öyleyse denilebilir ki iş’in, bir önceki bölümde ayrıntıyla aktarılan emek kategorisi ile temel ayrım noktası tarihsellik/tarihsizlik ikiliği bağlamında ortaya çıkmıştır. İşin eylem kategorisi ile belirginleşen temel ayrım noktası ise bireysellik/çoğulculuk ikiliği bağlamında şekillenmiştir.

2.1.3. Eylem

Hannah Arendt, siyasal iklimin belirsizliği, artan şiddet olayları ve siyasete ilgisizliğin artması gibi nedenlerle yaşamının önemli bir kısmında siyasal olanın anlamını araştırmıştır. Söz konusu araştırmadaysa, siyasal olanın kurucu unsuru olarak, “eylem” kavramını tartışmaya açmıştır.

Arendt’e göre, bütünlüklü ve etkin yaşam olarak anlaşılabilecek olan *vita activa*’nın temel bileşenlerinden en önemlisi eylemdir. Eylem, siyasal olanı ve siyasal olanla ilişkili diğer kavramları açıklayan önemli bir kategoridir ve Arendt için özgürlüğün kaynağıdır. Gerek emek gerekse de iş *vita activa*’nın kurucu unsurlarından olsalar da eylemin üstünlüğü onların da varlık nedeni olmasından ileri gelir -tıpkı politikanın varlık nedeni olduğu gibi (Berktaş 2012, 49). Bu nedenlerle, öncelikle Arendt’in eylemin önemine ilişkin yapmış olduğu açıklama öne çıkarılmalıdır.

Amerikan Bağımsızlık Bildirisi’nde Arendt, “eylemin iktidarı” kavramının altını özenle çizer. Ona göre Bağımsızlık Bildirisi’nde bir ihtişam vardır. Ancak ihtişamın kaynağı sadece felsefesine yahut “eylemi destekleyen bir sav olma vasfına dayanmaz.” Arendt için bu bildiri tek başına “eylemin iktidarının kendi heykelini dikebilecek kadar büyük olduğu bir dönemi anımsattığı için” önemlidir (Arendt, Devrim, 314).

Kötülüğün Sıradanlığı’nda Arendt Anton Schmidt²⁸ vakasının önemini açıklarken de önümüze şu iddiayı koyar: “Uzun vadede hiçbir şey ‘pratikte faydasız’ olamaz.” Ona göre, Anton Schmidt gibi, bugün anlatacakları çok sayıda hikâyeleri olmuş olsaydı Almanya’nın, hem yurtdışındaki itibarına hem de yurtiçindeki üzücü ve karışık durumuna büyük fayda sağlanmış olabilirdi. Ona göre bu türden hikâyelerin verdiği dersler basittir ve bunu herkes anlayabilir: “Bu dehşet ormanında

²⁸ Arendt Anton Schmidt’in muazzam sonuçları olan eylemini şu cümlelerle özetler: “Anton Schmidt Polonya’da, birliğiyle ilişkisi kesilen başıboş Alman askerlerini toplamakla görevli bir inzibat devriyesinin başıydı. Bu işi yaptığı sırada Yahudi partizanlarla karşılaşmış, tanınmış simalardan Bay Kovner de dâhil olmak üzere bu grubun pek çok üyesiyle tanışmış, sahte belgeler ve askeri kamyonlar temin ederek onlara yardım etmişti. Hepsinden önemlisi: bunu para için yapmadı” (Arendt, Eichmann, 237).

insanların çoğu boyun eğer, ama bazıları eğmez.” İlk bakışta son derece duygusalmiş gibi görünen bu bakış açısının içeriğine odaklanıldığında Arendt’in siyasal olan kavrayışının gücü açıkça görülür. Arendt’e göre, Nazi Partisi’nin Yahudilerin yeryüzünden silinmesini ifade etmek için kullandığı “Nihai Çözüm”ün reddedildiği ülkelerle ilgili hikâye maalesef çok az yerde deneyimlenmiştir. Diğer bir ifadeyle eyleme geçen kişi sayısı çok azdır. Hâlbuki ona göre insani açıdan bu gezegenin insanların yaşamasına uygun bir yer olarak kalması için başka bir şey ve daha fazlası gerekmez: İnsanlığa karşı suç işlendiğinde siyasal bir eylemle bu suça karşı çıkabilmek gerekir (Arendt, Eichmann, 209).

Büyük bir sorun karşısında basit tek bir kelimeyle durabilmek: “Hayır.” Arendt açısından eylem kimi zaman tek bir kelimeyle yaratılan sonuçtur. Eylem yeni bir imkânı yaratmaktır. Beklenmeyen bir durumu ortaya çıkarmaktır. Doğru bir ifadeyle tam olarak belirgin olmayanı, beklenmeyeni yaratmak, ortaya çıkarmak ya da en azından ortaya çıkma olasılığını yaratmaktır.

Arendt için eyleme ilişkin yapılan tüm tanımlar “doğumluluk” (*natality*) kavramıyla özetlenebilir. İnsanın yeryüzüne ilk gelişinde gerçekleştirdiği eylem olan “doğum” insanın beklenmeyeni yarattığı ilk etkinliğidir. O, insanın yeryüzünde eylemde bulunmak olarak ele aldığı “ikinci doğumu”nu en az birinci kadar önemser. Eylem de bu çerçevede onun düşüncesinde ikinci başlangıçtır ve ikinci doğum olarak adlandırılır (Schües 2002, 193). Arendt’e göre “doğumluluk”ta içkin olarak yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilme potansiyeli bulunur.²⁹ Sadece yeni doğmuş birinin yeni bir şeye başlaması; eylem yeteneğine sahip olması mümkündür ona göre (Arendt, İnsanlık, 37). Doğumluluk, ilki ya da ikincisi (dünyaya gelme ya da eylemde bulunma) Arendt açısından birer mucizedir. Mucize yeni insanların doğmasındadır. Aynı zamanda yeni başlatıcıların olmasında ve doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemdedir (Arendt, İnsanlık, 356).

Martin Heidegger, Arendt ile olan özel ilişkilerinde ortaya çıkan gerilimin dışında felsefesiyle de Arendt’in üzerinde derin izler bırakmıştır. Heidegger’in düşüncelerinin merkezinde, Arendt’in ortaya koyduğunun tersine “ölümlülük” vardır. Heideggerci düşüncede ölümlülük düşüncesiyle geleceğe ilişkin kötümser bir kaygı

²⁹ *Natality* kavramına ilişkin farklı çeviriler söz konusu olsa da, bu çalışmada “doğumluluk” Türkçe karşılık olarak tercih edilmiştir. *İnsanlık Durumu*’nda söz konusu kavram “doğarlık”, “doğuyor olmak”, “doğmuş olmak” gibi farklı biçimlerde kullanılmıştır (Arendt, İnsanlık, 37, 356).

vurgulanır. Diğer bir ifadeyle insanlık durumu ölüme-doğru-varlık koşulu üzerinde temellendirilir. Böylelikle doğum ile şekillenen mucizevi ve umut dolu Arendt düşüncesinin aksine Heidegger karamsar bir varoluşçuluk çerçevesinde düşüncelerini ortaya koymuş olur. Buna göre Heidegger ölümü kesin, aşılamaz ve en önemlisi başkalarıyla ilişki oluşturmamayan bir kavrayış olarak değerlendirir. Açıkça insanı başkalarıyla ilişki oluşturmakta yetersiz (*unbezüglich*), *Dasein*'ı ise yalnızlaşan ve kendisine doğru tekilleşen bir varlık olarak nitelendirir. Heidegger'in mottosu bu çerçevede “kamu alanı her şeyi karartır” olarak şekillenir (Barash 2002, 67).

Heidegger ve Arendt'te kullanılan *Dasein* kavramı “varlığın farkına varmak” olarak açılanabilir. Buna göre Heidegger'de insanın *Dasein*'ı, “ölümlülük” çerçevesinde negatif ve imkânsızlığa vurgu yapacak biçimde şekillenmiştir. Arendt de ise varlığın farkındalığı, ikinci bir doğum olarak belirttiği eylem çerçevesinde kavranabilecek düzeyde pozitifdir. Arendt ne kadar ilişkiye, konuşmaya, eyleme ve çoğullukların yarattığı aydınlıklara bakan ve onların ışığıyla siyasal olanı aydınlatan bir ışığa sahipse Heidegger o denli karanlık bir bakış açısı sunar.

Arendt düşüncesindeki Heidegger etkisi, ona yönelik eleştiri bağlamında, zengin bir zeminde şekillenir. Örneğin Arendt, insanların “unutkanlığı”nı belleğe göre ontolojik olarak önceleyen Heidegger kavrayışını reddeder. Heidegger'e göre unutkanlığın üstesinden gelmek için insanoğlu yaşamındaki olumsuzlukları sürekli tekrarlar. Heidegger, bu sebeple insanoğlunun siyasal eylemliliği konusunda karamsardır. Arendt düşüncesindeyse yinelemenin hataları tekrarlamaya açık konumu açıkça reddedilir. Unutkanlığa zıt bir kategori olarak “anımsama”nın iyiye yönelme, hatalar üzerine düşünme ve onları tekrarlamamaya eğilimli tarafı öne çıkarılır (Barash 2002, 71). Nasıl ki unutkanlık olumsuz bir kategori olarak ölümlülüğü anlatmaktaysa, anımsama da, Arendt tarafından, unutkanlığın önünde aydınlık bir felsefe için konumlandırılır ve doğumluluğu anlatır.

Heidegger'in Arendt açısından önemi tabii ki yalnızca ona yönelik olumsuz eleştiriler çerçevesinde şekillenmez. Öncelikle Heideggerci eylem tasarımının Arendt üzerinde derin bir etkisi olduğu belirtilmelidir. “Hergünlük/ hergünlü yaşamı kavrama çabası” kavramları bağlamında her ikisinin de “çıkış noktası ortaklığı” yaptıkları söylenebilir. Emmanuel Levinas'a göre; Heidegger tarafından, insan varoluşunun boyutlarını tasarlamakla görevlendirilmiş bir “*Dasein* analitiği”

temellendirilir. *Dasein* analitiği her şeyden önce etrafında olup biteni kavramaya yardımcı olur. İlk olarak *Dasein*'in içine battığı düşkünlük durumunu ontolojik açıdan anlamlandırmaya yarar. Dahası insanın kendini tam anlamıyla anlamasına yönelimdir ve bu yönelim, soyut, zihinsel bir ilkeden doğmaz. *Dasein* nesnel yaşamın tam ortasına düşmüş ve dağılmıştır. Bu anlamda *Dasein*'in hergünkü yaşamı, kavrayışı sayesinde duyumsadığı ölçüde açığa çıkar. Bu çağrı Heidegger'e göre vicdanın da (*Gewissen*) asli olgusudur (Levinas 2012, 41).

Söz konusu Heidegger yorumuyla birlikte, Arendt ve Heidegger arasındaki önemli ortaklığın “somut yaşam felsefesi” olduğunu söylemek gerekir. Hergünlük şeklinde kavramsallaştırılmış olan düşünce *Dasein*'in “şimdi içinde” ve tam-orada-varlık olarak ele alınmasını gerekli kılar. Söz konusu düşünme şekline göre “şimdi”, Heidegger'in düşüncesinde olduğu gibi Arendt'in düşüncesinin de temeli olarak yaşamsal deneyimi haber verir. Her ikisi de normatif karakterden uzak, yaşamı ve tecrübeleri öne çıkaran kavrayışlarıyla ortaklaşırlar.

Diğer yandan, daha önce belirtildiği gibi hergünlüğe dayanan deneyim Heidegger için *Dasein*'in içinde bulunduğu karanlık (ölümlülük) olarak kavranır. Arendt düşüncesindeyse tersine hergünlükte, kamusalılığı aydınlatan “gerçek dünya” kuruluşu öne çıkmaktadır. Felsefe her ikisinde de hergünkü yaşamı başlangıç noktası olarak alır almasına ama insanlık durumu açısından bakınca Heidegger felsefe tarihinin bir yıkım olduğunu görür. Arendt ise tersine *vita activa*nın gerçek dünya yaratmada etkin yere sahip olma potansiyelini ortaya koyar.

Arendt'te ikinci doğum olanağı olarak eylemin önemli bir özelliği de, mucizevi biçimde ortaya çıkardığı umuttur. Eğer siyaset faaliyetinin bir anlamı varsa, bu, eylemin, yeniden doğumu haber veren umut dolu niteliğinden kaynaklanır. Doğal süreçlere çok benzer biçimde, eylemdeki umudun kaynağı, çoğulcu karakteriyle kendiliğinden (*spontaneous*) gerçekliyor olmasıdır. Buna ek olarak eylem benzersizdir; yeni ilişkiler başlatır ve sorumluluk duygusunu ortaya çıkartır olmasıdır. Özgürlük mucizesi tam da eylemin yeni ilişkiler konusunda umut dolu başlangıç yaratma yetisinden kaynaklanır. Her insanın yalnızca kendisinden önce orada bulunan ve kendisinden sonra da orada bulunmaya devam edecek olan bir dünyaya doğması; kendisinin yeni bir başlangıç yaratmasına da olanak sağlar. Öyleyse Arendt açısından özgürlük kavramının verili, değişmez bir doğası yoktur;

ona göre insan başkaları karşısında kendini yaratan bir varlıktır. Öyleyse Arendt'e göre özgürlük hiç bir zaman tümüyle bireysel, içsel ya da kişisel bir nitelik taşımaz. İnsan ilişkiselliğinin ve birlikteliğinin bir sonucudur. Siyasal olma niteliği de bu çerçevede insanın özel bir niteliği değildir (Berktaş 2012, 42).

Arendt açısından, ilişkisellik ve birliktelik siyasal olma açısından önemli bir özellik olarak vurgulandığında konuşmak da, insan çoğulluğunun ve birlikteliğinin temel faaliyetlerinden birisi olarak öne çıkar. Kendini çoğulluklar içinde var ederken, insanın 'kim'liğini/ kim olduğunu cevaplamaya çabalaması onun için son derece önemlidir. Çünkü Arendt'e göre fail eylemde ifşa olmazsa eylem kendine özgü özelliğini kaybeder. Konuşmak ise ifşa olmak için başat eylemdir. Ters durumda konuşmanın olmadığı ("kim"liğin aktarılamadığı) bir durumdaysa eylemin amaca araç olmak bakımından üretimden farklı bir yanı kalmaz. Kendiliğindenlik, benzersizlik ve umut dolu bir başlangıcı yaratma potansiyeli yok olur (Arendt, İnsanlık, 334). Arendt, bu konudaki bakışını anlaşılır kılmak için Yunan dinindeki her insana yaşamı boyunca eşlik eden, daima omzundan geriye bakan ve bu yüzden sadece karşıdakinin görebileceği *Daimon*'dan bahseder. Ona göre, insanın *Daimon*'u aşmasını mümkün kılan konuşmadır. İnsan, 'kim'liğinin farkına konuşma ve eylemin ifşa edici niteliği sayesinde ve başkaları ile birlikte olduğunda varır (Arendt, İnsanlık, 263).

Öyleyse Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda aktardığı biçimde konuşmasız eylem, eyleyenin kendinin farkına varamayacak olması; bu nedenle de ortada bir eyleyen kalmaması gerekçeleriyle siyasal bir eylem değildir. Ona göre eyleyen yani edimlerin faili ancak aynı anda sözler de sarfediyorsa varolabilir (Arendt, İnsanlık, 262).

Konuşmak, eylem, doğumluluk ve özgürlük kavramları Arendt'in düşüncesinde siyasal olanı belirleyen benzer nitelikteki kurucu unsurlardır. Bu nedenle özgürlük de konuşma ile eş değer tutulur. Arendt için kendini anlatamadığın yerde özgürlük yoktur ve doğumluluk ya da eylem de kendini anlatabilmenin ilk koşuludur. Elbette bu koşul özgürlük ilkesinin daha önce değil insanla ortaya çıktığını söylemenin bir başka yoludur. Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem doğmak gerçeğine karşılık geliyorsa, bu insani doğarlık durumunun somutlanması demektir. O zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül edecektir. İnsanın

çoğulluk durumunu yani eşitler arasında farklı ve benzersiz, eşsiz, emsalsiz bir yaşamı mümkün hale getirecektir (Arendt, İnsanlık, 261).

Arendt için eylem, çevresinde şekillendiği doğumluluk, konuşmak ve özgürlük kavramlarıyla birlikte siyasal olanı kurar. Ancak Arendt açısından eylemin çerçevesini çizmek için başka kavramlarla olan ilişkisini de ayrıntılandırmak gerekecektir: şiddet, sözleşme, devrim, örgütlenme ve iktidar.

Öncelikle Arendt için ancak şiddetten arındırılmış bir faaliyet, siyasal eylem olarak değerlendirilebilir. O, *Şiddet Üzerine*'nin omurgasını şiddet ve iktidar arasındaki ilişki üzerinden kurar. Buna göre şiddet arttığı ölçüde yok olan iktidar, şiddetin maksimum olduğu noktada siyasal olanı birlik şekline dönüştürerek yok eder. Totalitarizm olarak da isimlendirilen birlik kavramı çoğulcu zeminde insanların birbirlerinden farklı olan düşüncelerini ortaya koyabildikleri siyasal anlayışın zıttı olarak kullanılır (Arendt, Şiddet, 68-69).

Arendt *Devrim Üzerine*'de Fransız ve Amerikan devrimlerinin ayrım noktasını da bu çerçevede şekillendirir. Amerika Birleşik Devletleri'nin kurucu babalarından ve Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin yazarlarından Thomas Jefferson'un başlangıçta tersi yönde olan ancak sonrasında şiddetten uzaklaşan anlayışını olumlar. Ona göre Jefferson özgürleşme adına vuku bulan şiddetin özgürlük için güvenli alan yaratmaya dair tüm girişimleri boşa çıkarmasına sahne olan Fransız Devrimi'nin yıkıntılarından ibret almıştır. Eylemi isyan ya da yıkımla bir tutmaktan vazgeçmiştir. Onun için eylem bu nedenle yeni olanı kurmak ve güçlendirmektir (Arendt, Devrim, 314).

Arendt'in bir siyasal eylem olarak devrimden anladığıyla Jefferson'un anladığı birbirinin aynısıydı. Arendt'e göre Jefferson'un kafasındaki birincil sorun, ne yönetim şeklinin fiili değişimidir ne de Anayasa'nın belli aralıklarla gerçekleşen onarımlarla, kuşaktan kuşağa devredilmesinin anayasal bir hükme bağlanmasıdır. O, daha ziyade her kuşağa "bir konseye kendi temsilcilerini tayin etme hakkı"nı önemle vurgular. Jefferson, herkesin kanaatini adil şekilde, kusursuzca ve barış içinde dillendirilmesi, tartışması ve toplumun ortak aklıyla karara varılması, bunun yol ve yöntemlerinin bulunması gibi oldukça zor bir işe girişmişti. Bir diğer deyişle mevcut kılmak istediği şey, Devrim'in seyrine eşlik etmiş olan tüm eylem sürecinin eşsiz bir tekrarıydı. Arendt'e göre Jefferson, önceki yazılarında siyasal eylemi kurtuluş

şeklinde yani Bağımsızlık Bildirgesi'ni önceleyen ve takip eden şiddet bağlamında tanımıştır. Buna karşın sonraki döneminde özgürlük alanı oluşturan etkinliklerle daha fazla ilgilenmiştir (Arendt, Devrim, 315).

Buna göre Arendt devrimin başarısından söz edebilmek için öncelikle onu ortaya çıkaran eylem koşullarının devrim sonrasında da gerçekleşebilmesinin güvence altına alınması gerekir. Arendt'e göre Amerikan Devrimi kayıtları bütünüyle açık ve sade bir dile sahiptir. Kurucuların zihinlerini meşgul eden “sınırlı ve yasal olması anlamında bir anayasacılık” değildir. Yönetimden bağımsızlıklarını ilan ettiklerinde ve krallara bağlılık yeminlerini bozduklarında onlar için asıl soru iktidarın nasıl sınırlanacağı değildir. Onun nasıl tesis edileceği ya da yönetimin nasıl frenleneceğinden ziyade asıl soru bir yenisinin nasıl kurulacağıdır (Arendt, Devrim, 194).

Arendt'e göre devrimi yapacak olan Fransız yazar tayfasının hazırlığı böylesi bir Amerikan deneyimi ile kıyaslandığında aşırı derecede kurumsaldı. Modern koşullar altında kuruluş eylemi bir anayasanın oluşumuyla özdeşti ve söz konusu koşullar Fransız Devrimi'nin ayırıcı özelliği idi. Devrimin ayırıcı unsuru olarak bilinen diğer şeyse, Fransa'da ilk anayasanın uğramış olduğu trajik sondu. Burada kurucu babalar ortaya çıkamamıştı. Aksine uzmanlardan oluşan bir kuşak, iktidarların ya da olayların şekillenmesinde payları olmadığı ve anayasa yapımını yalnızca hobi olarak gördükleri halde kurucu babalar haline gelmişlerdi. Özünde asıl anayasa yazımını gerçekleştirenler devrimin failleri değillerdi.

Arendt'e göre Fransız Devrimi (daha başta) ve Amerikan Devrimi daha sonra aldıkları şekiller itibariyle siyasal eylem potansiyellerini yok etmişlerdir. Amerikan Devrimi kendi hedefini yani özgürlüğün süreklilik arz edecek biçimde kurulmasını sağlayamamıştır. Siyasal olan ekonomik normların kontrolüne büyük oranda terk edilmiş, özgürlükler ekonomik özgürlükler bağlamında değerlendirilmiştir. Diğer yandan Fransız Devrimi'nde devrimci karmaşa sonrasında bazı yeni “anayasal” yönetimler “nihai” olarak varlık kazanmıştır. Bunun sonucunda da “makul” sayıda sivilin özgürlüğü garantilenmiş ve monarşi ya da cumhuriyet şeklinde sınırlı yönetim olarak adlandırılan devrimler şekillenmiştir (Arendt, Devrim, 189). Arendt'e göre her iki ihtimalde de 19. ve 20. yüzyıl modern siyaset sisteminin kural ve normları, var

olanı korumaya yönelik statik siyaseti hergünkü yaşamın üzerinde gören kavrayışını ön plana çıkarmışlardır.

Arendt statik siyasete alternatif olarak eylemin öncelikli kategori olduğu siyasal alanın iktidar ve özgürlük anlayışlarıyla beraber ele alındığı dinamik siyaset kavrayışını koyar. Buna göre siyasal eylem birbirine eşit seviyede sonsuz iktidar odağını (çoğulcu ve her bir grubun eylemini mümkün kılacak şekilde oluşmuş odak) özgürce ortaya çıkarmalıdır. Ona göre eylem insanların çoğulluğunu gerektiren tek insani yetidir. İktidar ise yalnızca, insanların karşılıklı ilişkide oldukları ve söz vererek/ söz tutarak bir kuruluş eyleminde birleştikleri “dünyevi bir-arada-oluş alanına hasredilen yegâne insani girişimdir ve siyaset sahnesinde de pekâlâ en yüksek insani yeti olabilir” (Arendt, Devrim, 235).

Sonuç olarak Arendt için siyasal olan eş zamanlı olarak siyasal insan ile mümkündür. Siyasal insan ise, sürekli ve kesintisiz biçimde eylemde bulunan insandır ona göre. Eylemde bulunan insan da çoğulcu karakteriyle *dasein*’ı ortaya çıkarır. Böylece kendi farkına varmada eyleme başat bir rol teslim edilmiş olur.

Arendt için eylem bir yandan tekil, tek başına sürdürülen bir faaliyet değildir. Diğer yandan da özgür ve özerk bireylerin (“şimdi”yi kavrayabilme yetisine sahip bireylerin) ortak bir amaç doğrultusunda bir araya gelebilmesi ile gerçekleşir. “Kendilerine şu veya bu biçimde mucizevi yoldan esin kaynağı olan, ilham veren özdeş bir irade tarafından değil, sadece verilen sözlerin geçerli ve yükümleyici olduğu, üzerinde anlaşılmış bir hedefin birbirine bağladığı ve bir arada tuttuğu bir grup insanın hükümranlılığı Arendt için siyasal eylemin temelidir” (Arendt, İnsanlık, 353).

Tüm bu kavramlar bağlamında özgür ve özerk bireylerin gerçekleştirdiği, özcü kurallara bağlı/bağımlı olmayan eylem, ortak bir kamusalılığı belirginleştirmek demektir Arendt için. İnsanın eylemini başkasının/diğerinin olduğu yerde gerçekleştirdiği en büyük örgütlü kamusalılık ise *polis*’tir. Bu nedenle Arendt’e göre siyasal olan özgür ve konuşmaya muktedir yurttaşların kendilerini ifade ettikleri, konuştukları ya da eylemde bulundukları örgütlü kamusalılıkların toplamıdır.

2.2. Anti-Politik Varoluşlar ya da Siyasal Olanın Sınırları

Hannah Arendt'e göre her insan benzersiz birer varlıktır. Bu sebeple yaşam tek bir görüş çerçevesinde anlaşılamayacak denli çoğulcu bir yapıya sahiptir. Buna karşın totalitarizm ise siyasal eylemi düşünsel tekliğin içine hapsedme girişimidir. Herhangi bir önerme ya da aksiyomu tüm etkinliklerin kanıtlayanı konumuna indirgeyen totaliter kavrayış sonsuz çeşitlilikteki insanı, konuştukları tekleştirilen, yaşamı zapturapt altına alınan bir varlık konumuna indirger (Berktaş 2012, 33-34). Arendt'e göre gerçek bir siyasal eylem çoğulculuğun sonucu olarak kendiliğinden (*spontaneous*) ve öngörülmez karaktere sahipken totaliter kavrayış bunun tersini hedefler. Ona göre siyasal eylem yaşamı tamamıyla değiştirebilme gibi mucizevi potansiyele sahipken totaliter kavrayış bu mucizenin koşullarını yok etmeye odaklanmıştır. Totaliter kavrayış kendiliğindenlik (*spontaneity*) eğilimini yok ettiği düzeyde siyasal olanın sınır ötesine (anti-politik varoluşa) geçiş sağlar (Arendt, İnsanlık, 334).

Arendt'e göre kendiliğindenliği yok eden anti-politik varoluşa ait bu kavrayışı garanti eden araçsa şiddettir. Arendt için şiddet, siyasal olanın sınırları dışına çıkmanın ötesinde yaşamı tamamıyla yok eden bir özelliğe sahiptir. Siyasal toplulukta egemen kılındığı oranda insanların farklılıklarını öne çıkararak öngörülemez ve kendiliğinden olanı yaratma fırsatları yok olur. Bu nedenle sadece fiziksel bir araç olarak düşünülmemesi gereken şiddet açıkça, konuşma ve argümanın olmadığı bir yaşamı kurmaya yarar (Arendt, Şiddet, 77-78). Arendt açısından şiddetin söz konusu olduğu faaliyetlerin egemenliği oranında da siyaset karşıtlığının zemini güçlenir. Çoğulluklar şiddet siyasal sisteme egemen oldukça artık siyasalın kurucu unsurları olmaktan çıkar ve tekçi düşüncenin egemenliğini güçlendirdiği özdeş varlıklar haline gelir.

Diğer yandan Arendt'e göre tüm totaliter sistemler siyasal eylemlerin bir "doğa"ya sahip olduğu yönünde bir argümanı savunurlar. Bu bağlamda bu sistemlerde her eylem bir hipoteze dayandırılır. Hipotez aracılığıyla tutarlı biçimde yönlendirilmiş eylem bu şekilde özgül hipotezin hakikat haline gelmesine olanak sağlar. Bu şekilde fiili, siyasal eylemler kendiliğindenlik ve yenilik potansiyelini terk ederek hakikati olgusal bir gerçeklik haline dönüştürmede bir araç haline gelir.

Tutarlı eylemin temelinde yatan bu varsayım sonradan ‘nesnel olarak’ doğru olan olgular yaratmayı amaçlar. Arendt’e göre totaliter rejimlerin kitleler tarafından kabulü için kullandıkları söz konusu yöntemin analizi son derece önemlidir. Onun açısından fiili olgular tarafından kanıtlanınsın ya da kanıtlanmasın, başlangıçta bir hipotezden başka bir şey olmayan totaliter kavrayış tutarlı bir eylemin cereyanı içerisinde asla çürütülemeyecek olan bir gerçek haline dönüşür (Arendt, Geçmiş, 122-123). Arendt anti-politik kavrayışı doğrulayacak şekilde öne çıkaran bu düşünme yöntemini kullanan en iyi örneklerin ütopyalar olduğunu belirtir. Ona göre totalitarizm de ütopyaların çağdaş bir versiyonundan başka bir şey değildir.

Tüm bu değinilenler çerçevesinde bu bölümün ana hedefi tekçi kavrayışın (anti-siyasal) hedefi olarak çağdaş ütopyaların (totaliter toplum tahayyülünün) oluşumunu Arendt açısından mümkün kılan unsurların değerlendirilmesidir. Bu kapsamda kendiliğindenliği ortadan kaldıran totalitarizmin fiziksel ya da psikolojik şiddet araçları anlaşılma ve açıklanmaya çalışılacaktır. Söz konusu araçların kullanımını haklılaştırırken totaliter egemenin kullandığı yöntem kavranmaya çalışılacaktır. Son olaraksa Arendt’in insanoğlunu anti-politik varoluş koşullarında yaşamaya ikna eden koşullar üzerinde durulacaktır. Bölüm boyunca ayrıntılandırılacak olan tüm konular öncelikle bu kısımda özetlenmeye çalışılacaktır.

Arendt açısından totaliter yönetim biçimi, tiranlık, oligarşi ve diktatörlükten farklıdır (Arendt, Elemente, 636). Yeni bir olgu olarak totalitarizm ile Hitler ve Stalin deneyimlerine dek karşılaşılmamıştır. Bu nedenle anti-politik bir olgu olarak totalitarizm nasıl ki yeni bir bilgi kuramına sahipse aynı biçimde totaliter rejim karşısında şekillenen ilişkilerin de, yeni rejimin belirleyenleri çerçevesinde sorgulanması gerekecektir (Young-Bruehl 2002, 568).

Öyleyse hem siyasal rejim hem de siyasal eylem bugüne dek karşılaşılmamış olan “ütopik” bir geçeklikle yüz yüzedir Arendt’e göre. Arkeolojik bir araştırma nesnesi olarak Arendt’in söz konusu kavrama ve onun kaynaklarına yaklaşımı bu bağlamda ele alınmalıdır. Zamanın ruhunu resmetmeye kalkışan Arendt katı biçimde konulmuş kuralları uygulamak üzere denetleme, merkezileşme ve hiyerarşi anlayışıyla şekillenen bu yönetim kavrayışının belirleyenleri üzerine odaklanır. Bu çerçevede de konuyu derinlemesine ele aldığı eserini *–Totalitarizmin Kaynakları–* yazar. Ona göre, modern siyasal yaşamda, anti-politik totaliter yönetim biçimi için

gereken üçayaktan öncelikle ikisinin şekillenmesi gerekmiştir. Birinci ayakta kapitalizme bağlı gelişen emperyalizm bulunur. İkinci ayakta ise emperyalizm serüveninde Avrupa burjuvazisinin güvenliğini sağlayan ulus-devletlerin uluslararası hedeflere yönelmek amacıyla kullandıkları siyasal bir olgu olarak anti-semitizm bulunur.³⁰ Bu bağlamda süreç öncelikle kapitalizmin kitlesel üretim ve tüketim anlayışının emperyalist sınır ötesi yolculuğuyla başlamıştır. Ekonomik ve kültürel olarak şekillenen bu yolculuğun bekçiliğini ve askerliğini yapmak ise ulus-devletlere düşmüştür. Bu bağlamda ulus-devletler anti-semitizmi siyasal egemenliğin süreklileştirilmesi için taşeron konumunda kullanmıştır (İnce 2013, 293).

Arendt'e göre totaliter rejimin üçüncü ayağı topyekûn tahakküm'dür. Ona göre ulus-devletin anti-semitist kavrayışıyla kendisine uluslararasılaşma zemini bulan totalitarizm, bu sisteme eklemlenen siyasal araçlarla varlık koşullarını sağlamlaştırır: Polis, propaganda, kitlesel yalan, dezenformasyon. Bu araçlarla totalitarizm gerçek anlamda bir "topyekûn tahakküm" koşulunu sağlayabilmiştir. Özetle Arendt için emperyalizm, onun taşeronu olarak konumlanan ulus-devletin uluslararası politik eylemliliğini mümkün kılan anti-semitizm ve her iki kavrayışı toplumsal yaşamın tamamına yayılmasına olanak sağlayan topyekûn tahakküm bu yeni rejimin üç unsuru olarak şekillenmiştir.

Arendt'e göre totaliter rejimleri ortaya çıkaran üç unsurun yanısıra insanları sürekli olarak bu varoluş sürecini deneyimlemeye "ikna eden" koşullar üzerinde de durur. İlk olarak "düşünmeme sorunu", Arendt için hem *İnsanlık Durumu*'nda hem Eichmann Davası'nı incelediği *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda modern çağa ait bir rejim olarak totalitarizme eklemlenmiş en önemli bir sorundur. Ona göre modern insan karşı karşıya kaldığı sorunlar karşısında şiddet içeren siyasal araçlar nedeniyle düşünce üretmeyi bırakmıştır. İnsanın düşünce üret(e)memesi ve sorgula(ya)madan yaşamını sürdürme eğilimi totaliter egemenliğin sürekliliğini sağlar. Totalitarizm döneminde siyasal eylem de, düşüncenin söz konusu eleştirel gücünden bağımsızlaşır. Öyle ki eleştireliliğin mekânı olarak kamusal alan, tekrarların ve değişmez ihtiyaçların mekânı olarak özel alanın; dolayısıyla değişimin merkezi olan yaşam, değişmez normların kölesi konumuna indirgenir.

³⁰ 2.2.1.'de ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere dayanışma ağları üzerinden örgütlenmemiş Yahudilerin ayrıcalıklı konumlarıyla asimilasyonu kabullenmiş olmaları (*Parvenus*) onları uygun hedef yapmıştır.

İkinci olarak Arendt'e göre "bağışlama" ve "vadetme" siyasette önemini yitirdiği ölçüde insanlar totaliter bir rejimde yaşamaya daha fazla ikna olmuşlardır. Ona göre "öteki ile var olma" ve "çoğulcu bakış" eylemlerimiz hakkında düşünme konusunda bize bilgi verirler. Bağışlama ve vaat de buna paralel olarak insanın hiçbir zaman kendisiyle kuramayacağı, aksine tamamen başkalarının varlığına dayanan deneyimlerine yaslanması nedeniyle vazgeçilmezdir (Arendt, İnsanlık, 343-344). Arendt bağışlama ve vadetmeyi yok eden totaliter kavrayışın vicdan, insanilik, tüketim, ceza gibi gündelik yaşam ilişkisi içinde beliren birçok konu ve yaklaşımları da değiştirdiğini iddia eder. İki olgunun yokluğunda bireyler arası ilişkisellik ve kendi dışındakilerin siyasal taleplerine ilgi gösterme arzusu yok olmuştur. Örneğin okul, polis, posta, çöp toplama, ulaşım vs. gibi kamu hizmetlerinin çöküşü gibi "çözülme (*disintegration*) süreçleri" bu çerçevede ortaya çıkmıştır. Otoyollardaki ölüm oranları, büyük kentlerin trafik sorunları, hava ve suyun kirlenmesini de artık idare edilmesi olanaksız hale gelen kitle toplumlarına ait sorunlar olarak görülmüştür. Söz konusu süreçler, çoğu kökenini az ya da çok son zamanlarda bulan kitle toplumlarının siyasal gereksinimlerine yanıt vermek üzere tasarlanan çeşitli parti sistemlerindeki eşzamanlı çöküşü de beraberinde getirmiştir (Arendt, Şiddet, 101).

Bu durumda Arendt'e göre totaliter rejimlerde herhangi bir etki karşısında eyleme geçmesi beklenen insan çoğullukların etkileşimi ile tartışan, konuşan, sorunları müzakere eden örgütlü yapılar kurmak yerine, normun kölesi olan, kitlesel olarak hareket eden, düşünmeden yaşayan bir varlığa dönüşmüştür. Arendt'e göre düşünmeden yaşama sonucunda örgütlü toplumun çözülme süreci, siyaset karşıtlığının ötesinde "yurttaşlık karşıtlığı"nı da kurmuştur (Berktaş 2012, 41). Söz konusu yurttaşlık karşıtlığı totaliter rejimlerle Arendt'in "insanı insan olarak gereksiz konumuna indirgeme" şeklinde adlandırdığı en üst basamağa ulaşmıştır.

Karl Jaspers'a yazdığı mektubunda Arendt, "radikal kötülük" kavramına ilişkin konuşur. Burada belirttiği şekliyle kötülük, bütüne yayılmış ve herkesin düşünmeksizin gerçekleştirdiği sıradan bir eylem olması durumunda radikal kötülük olarak adlandırılmalıdır. Nazi Partisi'nin benzersiz karakterdeki eylemi Yahudi soykırımı (*Holocaust*) tam da bu nedenle radikal kötülük olarak değerlendirilmelidir. *Holocaust*'da "insanın insan olarak gereksiz hale geldiği" bir faaliyet, üzerine

düşünmeksizin büyük bir kitlesellik içinde gerçekleştirilmiştir. Arendt mektubunda radikal kötülük kavramına ilişkin konuşurken şöyle devam eder: “Radikal kötülüğün gerçekte ne olduğunu bilmiyorum ama şu olguyla bir şekilde ilgisi varmış gibi geliyor bana: insanları insan olarak gereksiz kılmak. Arendt totalitarizmin ortaya çıkardığı bilgi kuramının sonucu olarak bu kötülük anlayışında insan bir amaç için araç olarak dahi kullanılmadığını iddia eder” (Coşkun 2013, 39).

Bölümün başında belirtildiği üzere, Arendt’e göre kendiliğindenliği yok etmek insanı düşünceden ve diğerlerini anlama olasılığından uzaklaştırmak demektir. Öngörülmezlik halinden ve çoğullukların yarattığı çeşitlilikten insanlık durumunu yoksun bırakmaktır. Siyasal eylemlerin kendiliğindenliğinin tam anlamıyla yok olduğu totaliter yönetim bu bağlamda insanı düşünmeden yaşayan ve sonuçta gereksiz bir varlık haline getirir Arendt’e göre. İnsan mutlak egemenlik için araç bile olamayan politika dışı bir nesne olarak ortaya çıkar. Siyasal eylem kavramının içeriğini oluşturan tüm kategoriler bu anlamda totalitarizm tarafından dışlanır. Bunun sonucundaysa, özellikle eylemlerini kendine özgü karakteriyle gerçekleştirecek olan özgür ve özerk bireylerin kamusal faaliyetleri de yok olur.

Totalitarizmin Kaynakları’nda Arendt insanlığı, içinde bulunduğu şartlarda açıkça normların esiri olarak değerlendirir. Bu argümanını tarihsel araştırması boyunca doğrulayan örnekler verir. Totaliter rejimler ona göre diğer tüm ütopyik yaklaşımlarda olduğu gibi insanın özgün düşünce ve eleştirel aklının söz konusu olabileceği ihtimalini daima reddetmiştir. Bunun sonucunda insanlar eleştirel kavrayışlarını kaybettiği andan itibaren siyasetten kaçma eğilimi ortaya çıkmıştır.

Bu nedenle Arendt totalitarizmin ayırıcı özelliğinin insanların totaliter yönetime katılmaktan kaçma eğilimleri olduğunun altını özenle çizer. Bu rejimde söz söyleme ve katılımda bulunma eğilimleri terk edilmektedir. İnsanlar siyaseten ve hukuken birlikte yaşayabilmelerinin komuta işinin birilerinin salahiyyetine bırakılmasıyla mümkün olabileceğini kabullenmektedir. Yönetim kademeleri dışında kalanların, alınan kararlara itaat etmek dışında seçenekleri olmadığı algısı ve yaşamın ancak bu biçimde sürdürülebilir olabileceği anlayışı yerleşmiştir (Arendt, *İnsanlık*, 322).

Sonuç olarak siyasal olanın sınırlarını çizen Arendt açısından kamu alanından bakıldığında, aynılığı gösteren her şey dünya dışıdır; siyaset karşıtıdır, aşkın –

tanrısal, değişimin tartışılmaz olduğu– deneyimlerdir. Buna karşın ona göre Batı geleneğinin düşünce çizgisi siyaset karşıtı bu düşünceyi destekleyen bir eğilime sahiptir. Aynılığa yol alan insanlık durumu karmaşadan kaçmak için özgürlükten kurtulma yoluna girmiştir. Egemenlik kavrayışıyla Batı geleneğine fazlasıyla uyum gösteren totaliter rejimler kendi hükümlerliğini ve bütünlüğünü korumanın tek yolunun eylemde bulunmaktan geçtiğini öne sürmüşlerdir. İnsanın bütün insani meselelerden elini eteğini çekmesinin en doğrusu olduğunu sıklıkla ileri sürmüşlerdir (Arendt, İnsanlık, 338).

Totalitarizm insanın tek bir kimlik üzerinden tüm insanlığı kavramaya çalıştığı bir rejimdir ve bu nedenle, anti-politiktir. İnsanın karar alma mekanizmalarından elini eteğini çekmesi sonucunda, tek kişinin (kimliğin) hâkimiyetini sağlayan önemli bir olgu bu çerçevede bürokrasidir. Bürokrasi Arendt tarafından “hiç kimsenin yönetimi” olarak adlandırılır. Bürokrasi aracılığıyla daha önce de belirtilen “gereksizlik” kavrayışı yerleşik bir kategori olarak insanı içine almıştır (Coşkun 2013, 128-165). Hiç kimsenin yönetmediği, yönetimde söz sahibi olmadığı bu rejimde insanın insan olarak gereksizliği bürokrasinin insanı aşan karakteri nedeniyle şekillenmiştir.

Totaliter rejimlerde son olarak şiddetin varacağı son nokta olarak terör insanın siyasal alandan çekilmesinde önemli bir etmendir. Çoğullukların kendini ifade edebildiği bir sistemde iktidar, totaliter rejimlerin aksine, sistemin tamamına yayılmıştır. Totalitarizm iktidarı farklı kamusalılıklar arasında paylaştırarak egemenliğini dağıtmak yerine tek bir kamusalılığı iktidar olarak değerlendirmeyi yeğ tutar. Bunu başarabilmek için ise şiddet, dışlama, yalan, susturma ve sonuçta teröre ulaşan araçlar uygulanır. Bu düzlemde şekillenen propaganda teknikleri de sürekli ve ayrıntılı biçimde “yurttaşlarca” deneyimlenir. Sonuçta iktidar biricik ve topyekûn egemenlik formuna dönüşmüş olur.

Siyasal eylemin dışlandığı insanlık durumunun tarihsizleştiği bu rejimlerde, açıkça görülür ki diğeri ve başkası yok olur; dostluk, dayanışma ve paylaşım kalmaz. Bu bağlamda, Arendt dünya savaşları öncesinde başlayan ve sonrasında devam eden tarihlerde yepyeni bir rejimin ortaya çıktığını anlatır. Ona göre bu tarihlerde kötülük artık felsefi, yorumsal bir kötülük olmaktan çıkmıştır. Yeni bir boyut kazanmıştır; bu nedenle kavramsal olarak yeniden tanımlanmalıdır. Arendt’e göre, totaliter rejimlerin

egemen olduğu bu çağda insanlar, tüm kötülöklere kayıtsız kalıyor ve hatta kötölüğün uygulayıcıları haline geliyorlarsa kötölük yeni bir form almıştır: Radikal Kötölük (Roney 2013, 172). Siyasal olanın sınır dışını anlatan bu olguyu Arendt *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinde ayrıntılı biçimde ele alır. Hayır diyen “politik grupların kaybedilmesiyle birlikte müşterek bir insanlık anlayışının da kaybedildiğinin” altını çizerek bunun nedenlerini araştırmaya koyulur (Johnson 2013, 32).

2.2.1. Antisemitizm

Hannah Arendt, totalitarizmi ayrıntılı biçimde incelediğı kitabının ilk bölümünde antisemitizm olgusunu araştırır.³¹ Çalışmasında, etnik kimlik olarak Yahudiliğın siyasal ve toplumsal konumunu tarihsel olarak maruz kaldıkları önemli sorunlarla birlikte tartışmaya açar. Onun öncelikli hedefi Avrupa’da süreklilik arz eden tarihsel bir olgu olarak antisemitizmin kaynaklarını ve bunun totalitarizmle olan ilişkisini araştırmaktır. Arendt uzun tarihsel incelemesi sonucunda Yahudileri kimliklerini özgür ve özerk biçimde ifade etmekten alıkoyan siyaset kavrayışının nedenlerini ve oluşum sürecini ortaya koyar. Ona göre bu süreçte ulus-devlet sisteminin ekonomik saiklerle insanı bu sistemin aracı olarak görmüş olması kadar kimliklerini saklayarak ya da egemen konumda bulunan kültürün özelliklerini kabullenerek siyasal sistemin bir parçası olma hedefi koyan Yahudiler de sorumludur. Arendt oluşum koşullarını ve ona dair algıların yanlışlıklarını ortaya koyarak ele aldığı antisemitizm konusu bu bağlamda ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Arendt’in antisemitizme ilişkin çalışmasını ayrıkısı kılan olguyu, yirminci yüzyılın politik kavrayışını ele aldığı bundan sonraki neredeyse tüm eserlerinin de merkezinde yer alacak olan sorunsal etrafında olgunlaştırmasıdır: Kötölük. Arendt’in çalışması bu nedenle sadece “siyasi tarih konusu olarak antisemitizm” değil “felsefi bir kötölük problemi olarak antisemitizm” olarak da kavranmalıdır.

³¹ Almanca baskısında *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft* adıyla yayımlanan ve üç ana bölümden oluşan kaynağın Türkçe çevirisinde her bölüm ayrı bir kitap olarak basılmıştır. Antisemitizm konusunda, bu bölümde yapılacak alıntılar, aynı başlıkla (*Totalitarizmin Kaynakları 1- Antisemitizm*) basılan kaynaktan yapılacaktır.

Arendt bu devasa kötülük probleminin kaynağını basit bir soruyla tartışmaya açar: Antisemitizm neden ortaya çıktı? Soruya ilişkin yaptığı araştırma sonucunda, genel olarak dört farklı yanlış açıklamanın yapılageldiğini tespit eder. Söz konusu açıklamaları değerlendirirken kendi cevabı da şekillenir.

Arendt yapılan ilk açıklamada antisemitizmin “taşkın bir milliyetçilik” olarak sunulduğunu tespit eder. Taşkın milliyetçilik olgusuna bağlı olarak patlak veren yabancı korkusundan doğan galeyanlar da antisemitizmin sonuçlarıdır ona göre. Arendt açısından antisemitizm bu tezin aksine modern anlamda milliyetçiliğin gerilemesiyle aynı dönemde ortaya çıkar. Avrupa ulus-devletler sisteminde uluslar arasındaki paylaşım mücadelesi gerginleşir. Arendt’in “kararsız güçler dengesi” olarak adlandırdığı bu dönemde gerginlik doruk noktasına ulaşır. Antisemitik hareket ise –genişlemeci egemenlik kavrayışına paralel olarak– uluslar üstü bir hareket haline gelir. Örneğin, Nazi antisemitizmi de bu dönemde modern milliyetçiliğin Yahudi düşmanlığından son derece farklı özelliklerle ortaya çıkar. Milliyetçilik sınırlar dâhilinde sorunu değerlendirirken Nazizm’in antisemitik anlayışı kesin bir şekilde ulusal sınırları aşar. Arendt’e göre sadece Naziler değil yetmiş beş yıllık antisemitizm tarihinde ilk antisemitik partiler dahi uluslararası dünya görüşüne sahip olmalarıyla, ulus-üstü olma özelliğini taşımaktadır. Daha başından itibaren bu partiler uluslararası kongreler düzenleyerek, antisemitik düşünceleriyle, tüm Avrupa’da eşgüdüm oluşturmaya çalışmışlardır (Arendt, Antisemitizm, 20-21). Bu nedenlerle ona göre antisemitizmin varlık nedenleri konusunda ulusal eğilimle bağlantılı olarak yapılan “taşkın bir milliyetçilik” kavramsallaştırması reddedilmelidir.

Arendt’e göre ikinci açıklama “zamanın tını” kavramı ile özetlenebilir. Buna göre, Alexis de Tocqueville’in Fransız Devrimi esnasında yaşamını sürdüren aristokratlara ilişkin tespiti zamanın tını açıklamasıyla benzerlikler taşır. Tocqueville’e göre, Fransız Devrimi patlak verdiği sırada kitlelerin aristokrasiye karşı beslediği şiddetli nefret duygusu son derece önemlidir. Ona göre Fransız soylularının güç kaybı beraberinde eş zamanlı olarak servetlerinin azalmasını getirmemiştir. Halk birdenbire “hem serveti ve hem de hiçbir egemenlik işlevi içermeyen belirleyici toplumsal ayrım payelerini bir arada görmüştür.” Servet bireysel, iktidar ise toplumla ilgili bir meseledir. Aristokrat sınıf, siyasal iktidarını

kaybettiği andan itibaren bireysel servetleriyle nefret toplamaya, yönetimde bulunan asalaklar olarak görülmeye başlamıştır.

Arendt'in iddiası Tocqueville'in açıklamasıyla Yahudilerin içinde bulunduğu olumsuz şartlara ilişkin yapılan açıklamaların özdeşlikler taşıdığı şeklindedir. Buna göre Yahudiler, antisemitizm doruk noktasındayken, siyasal nüfuzlarını kaybetmişlerdir ve ellerinde servetlerinden başka bir şeyleri kalmadığı için de öfkeyi üzerlerine çekmişlerdir. Arendt, söz konusu sürecin, açıklamayı kısmen doğrulayacak şekilde, Avusturya ve Fransa'da da benzer şekilde ilerlediği tespiti yapar. Ancak, ona göre, açıklamayla sadece sonuç belirgin kılınmaktadır. Buna karşın açıklama, olgunun nedenlerini ele alma konusunda (en azından servetin neden nefreti zorunlu olarak doğurduğu konusunda) tek başına yetersizdir (Arendt, Antisemitizm, 22-24).

Üçüncü açıklama “günah keçisi” hipotezi olarak adlandırılır. Yahudiler tarihsel bir süreklilik arz edecek şekilde ortaya çıkan tüm günahlardan sorumlu tutulmuşlardır. Söz konusu sorumlu görme anlayışı ise sonuçta yok sayma düzeyine ulaşmıştır. Arendt bu iddianın daha baştan günah keçisinin tümüyle masum olduğu tezi nedeniyle savunulmaz olduğunu söyler. Arendt bu tezin tersine daima Yahudilerin de antisemitist hareketin güç kazanmasında etkili ve sonuçta suçlu oldukları argümanını savunmuştur. Ancak suçları, antisemitistlerin belirttiği gibi, topluma karşı yaralayıcı eylemlerde bulunmak değildir. Tersine birlikte ve dayanışma halinde davranmaktan vazgeçmeleri, örgütlü bir topluluk olma halini dışlamış olmalarıdır. Arendt'in çok sonraları yazacağı *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında da kullanacağı bu argüman, bir çok Yahudi tarafından, Nazileri aklayıp Yahudileri de suç ortağı haline getirdiği gerekçesiyle dışlanmasına neden olur (Arendt, Antisemitizm, 24).

Antisemitizm neden ortaya çıktı sorusunun cevabı için Arendt'in ortaya atıldığını iddia ettiği dördüncü açıklama “ebedi antisemitizm” tezidir. Buna göre, Yahudiler daima “doğal düşman”dır. Ona göre bu teori de gerçeği saklayan ve nedene ulaşmaya çalışmayan bir teoridir. Yapısal bir bakış açısı olarak bu tezin temel sorunu sürekli bir hastalık ve tarihsel bir gen olarak Yahudi öldürme isteğini öne çıkarmasıdır. Ona göre bu kişiler ölümcül bir hata yapmaktadırlar. Normatif kriterler çerçevesinde ortaya konan olguları söz konusu normlar ile ispatlamaya

çalışmaktadırlar. Arendt tüm çalışmalarında olduğu gibi üçüncü tez ile birlikte burada da tarihsiz bir kavrayışın karşısına dikilme zorunluluğumuz olduğu tespiti yapılarak bu teoriyi de kesin bir dille reddeder. Ona göre Antisemitik hareketin politik anlamını açıklamaya çalışan son iki hipotez Yahudi tarihinin bizzat antisemitizmle bir ilişkisinin olmadığı ve zaten bu konuda tarihsel kavrayışın olağan araçlarıyla iş görmeyi yakışık alamayacağı doğrultusundaki sessiz varsayımlardır ve bu nedenlerle dikkate alınmamalıdır (Arendt, Antisemitizm, 30).

Arendt'in tarihçiliği ideolojilerden sıyrılmak zorunda olduğu sürekli olarak hatırlatılan türde bir tarihçiliktir. Çünkü ona göre tarih *nomotetik* bir kategori değildir. Buna göre herhangi bir yasa (*nomos*) tarihsel olguyu topyekûn anlamamıza olanak sağlayamaz. 19. yüzyıl ideologlarıysa bunun aksine modern dünyanın sofistleri tam olarak bu eğilimleriyle öne çıkarlar. Arendt'e göre söz konusu bakış açısıyla, bu tarihçiler, tarihi kendi ideolojik bakışının aracı haline getirirler. Bu çerçevede Arendt, antisemitizmin kaynaklarına ilişkin yapılan dört açıklamayı da, "tek bir yasaya dayanacak şekilde kurulmuş oldukları –ideolojik formları– gerekçesiyle" reddeder. Onun açısından sorun, ulus-devletler döneminin sonu ve emperyalist egemenlik anlayışının başlangıcı süresince şekillenmiştir. Bu tarihler boyunca antisemitizm tarihsel olarak çok boyutlu bir olgu olarak kurumsallaşmıştır ve bu doğrultuda anlaşılmalıdır (Arendt, Antisemitizm, 31).

Arendt ulus-devletin kuruluşunun ilk aşamasında (19. yüzyılın neredeyse tamamında) Yahudilere olumlu bir gösterge olarak eşit haklar tanındığını belirler (Arendt, Antisemitizm, 35). Ulus-devlet feodal düzenin yıkılması ile birlikte, ilk ortaya çıktığı zamandan itibaren "ulus içinde ulus"a hoşgörü gösterilemeyeceği şeklindeki anlayışı sahiplenir. Bu bakış açısına göre Yahudiler de ayrıcalıklar ve kısıtlamalar konusunda diğer halk ve gruplarla aynı konumda olmalıdır. Bütün özel hak ve özgürlüklerin kaldırılması gerekir. Ulus-devletin ortaya çıkmasının önemli bir koşulu, yalıtılmış sınıfların ve partilerin üstünde olmasıdır. Eğer böyleyse bir bütün olarak ulusun çıkarlarını yönetebilecek ve temsil edecek tarafsız bir devletin var olması bir zorunluluktur.

Ancak diğer yandan bu bağımsızlık Arendt'in yerinde tespit ettiği üzere, önemli bir finansman sorunu da demektir. Tüm sınıfların ortaklaşa gerçekleştirdiği bir devrimin temel ilkesi olan eşitlik, hukuk devleti olarak ulus-devletin de temeli

olmak durumundadır. Eşitlik ilkesi ile kurulacak olan ulus-devletin, bu anlayışla, özellikle kuruluşunun ilk aşamasında hiçbir halk ya da gruptan özel bir destek görmemesi gerekir. Arendt'e göre söz konusu sorunun aşılması amacıyla Yahudiler öne çıkar(ılır). Yahudiler ulus-devlete beklediği desteği gösteren yegâne grup olarak belir(len)ir. Ona göre borç veren bu etnik grup ve borç alan devlet arasındaki münasebet, sonrasında şekillenecek olan sorunların da kaynağı olacaktır. Yahudilere belli ayrıcalıklar tanımak ve onlara ayrı bir grup olarak davranmak bu yeni devletin ekonomik çıkarlarına başlangıçta son derece uygun gelmiştir. Hatta öyle ki; onları, devlete borç vermek, devletin mali işlerine girmek ve bu işleri geliştirmekte gönüllü davranmak dışında düşünmek mümkün dahi değildi. Özel kapitalist girişimci olarak elindeki imkânları yatırıma dönüştürmeleri ve bu anlamda kalan nüfus içinde erimeleri, hiçbir hal ve şartta bu devletin işine gelmiyordu (Arendt, Antisemitizm, 36).

Ancak hükümetler eski düzenin eşitsizliğini temizlerken finansman kaynağı olarak Yahudilere tanınmış olan “haklar” genişlemeye başlar. Sorun şudur ki; devlete borç veren Yahudilere tanınmış olan ayrıcalıklı haklar toplum tarafından görülür hale gelir. İkinci olarak devlet büyüdükçe ve para gereksinimi arttıkça ayrıcalık tanınmış olan Yahudi sayısı da artmaktadır. “Bu garip eşit olma yolculuğunda” Arendt'e göre, aynı anda birçok sonuç ortaya çıkmaktaydı. Ulus-devletin eşitlikçi kavrayışı ile Yahudiler için şekillenen ayrıcalık eğilimi farklı bir birliktelik demektir. Bu düzlemde bir yandan elde edilen haklarla Yahudi topluluklarının özerkliği ortadan kalkmış gibi görünmesine karşın onların toplumda ayrı bir grup olarak bilinçle muhafazası da devam etmekteydi. Özel kısıtlamalar ve özel haklar ulus-devlet rejiminde yoğun bir eleştiri konusuyken, kimi haklar giderek artan biçimde kimi gruplara özgü hale gelmekteydi. Yahudiler, Arendt'in güzel tespit ettiği üzere, eşitliklerini satın almakta ve bunu da tüm Yahudi cemaatine yayacak şekilde yapmamaktaydılar. Örgütlenme, ortak fayda ve siyasete katılımın önünde engel teşkil eden bu yaklaşımlarıyla Yahudilerin, bu dönemde, Arendt'e göre, bir akıl tutulması yaşamakta oldukları açıktır; çünkü kendilerini açık bir hedef haline getirmektedirler (Arendt, Antisemitizm, 37).

Dönemin ayırıcı bir diğer özelliği ise sınıfsal ayrışmaların giderek belirginleşmesidir. Yasa önünde eşitliğe dayanan siyasi kuruluş ilkesi ile sınıf

sisteminin eşitsizliği arasındaki temel çelişki yeni bir hiyerarşik düzeni ortaya çıkarmıştı. Söz konusu çelişki kurulmuş olan cumhuriyet rejimlerinin de özünü teşkil etmişti. Sınıflara dayanan düzen, yasa önünde eşitlik ve toplumsal eşitsizlik hep birlikte gelişmişti. Arendt'e göre yine bunun tek istisnası Yahudilerdi. Yahudiler toplumsal tabakalar bağlamında hiçbir sınıf içinde tanımlanmadıkları için sınıf sisteminin içinde eriyip gitmelerine de engel olunuyordu. Onlar yalnızca statüleriyle yani Yahudilikleriyle tanınmaktaydılar. Yahudiler sahip oldukları ayrıcalıklar, ulus-devlet ise sahip olduğu finansal olanaklar nedeniyle içinde bulundukları durumdan geçici olsa da memnunnardı.

Ancak bu memnuniyet 19. yüzyılın sonuna kadar, emperyalizm döneminin başlangıç yıllarına kadar sürecektir. Ulus-devlet sisteminde mali sorunlarını burjuvazinin de destekleme konusundaki “iyi niyetlerini” ortaya koymasıyla birlikte iki sonuç ortaya çıkacaktır.³² Birincisi Yahudilerin önemi azalacaktır. İkincisi burjuvazinin finansman kaynağı olan ulus-ötesi topraklar, ulus-devletin dolaylı finansman kaynağı haline gelecektir. Diğer bir ifadeyle emperyal gelirlere bağımlılığı arttığı ölçüde ulus-devlet eski finansman kaynağı ile olan ilişkisini kesecek ve yeni finansörü ile ilişkisini genişletecektir. Arendt'in ifadeleriyle emperyalist çağda Yahudi zenginliğinin bir anlamı, önemi kalmayacaktır. Uluslararası güç dengesine ve Avrupa dayanışmasına ilişkin hiçbir duygusu olmayan bir Avrupalı gözünde ulusal olamayan inter-Avupalı Yahudi ögesi zenginliğinin bir yararı olmadığı için horgörünün nesnesi haline gelecektir (Arendt, Antisemitizm, 42).

Arendt'in siyasal yaklaşımını ayrıksı kılan tarihsel analizini sorunlara çok yönlü yaklaşımıyla yapmasıdır. Bu bağlamda, Yahudilerin yaşadığı kötülüklerin kaynağını açıklarken çağdaş ekonomik gelişmeleri yegâne unsur olarak değerlendirmez. Yahudilerin 16. ve 17. yüzyıldaki örgütlenme anlayışlarını terk etmelerinin de yaşanan kötülük ortamının şekillenmesinde önemli bir etmen olduğunu vurgular. Ona göre ulus-devlet rejimiyle birlikte Yahudiler sahip oldukları ayrıcalıkların da etkisiyle daha önceki örgütlenme anlayışlarını terk etmişler, onun ifadesiyle atomize olmuşlardır. Bu bağlamda kamusalıklarını ve kendilerini savunma güçlerini, daha net bir ifadeyle çoğulluklar içerisinde kendilerine siyaset

³² Arendt'in ifadesiyle “emperyalist kafalı işadamlarıdır” bunlar.

içerisinde yer bulabilme imkânlarını, kendileri terk etmişlerdir. Arendt’e göre mali ve siyasi olarak örgütlülük bilinçlerini kaybeden Yahudiler için son da, diğer etmenlerin etkisiyle, olması gerekenden çok daha hızlı biçimde gelmiştir.

Örgütlenme sorunları, ayrıcalıklı statüler ve ekonomik sistemdeki dönüşüm bağlamında düşünüldüğünde olgu, Arendt’e göre, özetle şu şekilde ele alınmalıdır. Öncelikle Avrupa’da 19. yüzyılın sonuna dek yaşanan ulus-devletler arasındaki “güçler dengesi” anlayışının tam ortasında Yahudiler, biçimsel eşitlik kavrayışıyla dengeyi kendi yararlarına değiştirmeyi hedeflemezler. Arendt, Yahudilerin ellerindeki sermaye birikimini üretime dönüştürecek şekilde burjuva sınıfı gibi davranmayışını bu çerçevede değerlendirir. Yahudiler çıkar gruplarının içinde sadece ayrıcalıklı bir temsilci konumunda kalmayı tercih ederler.

Söz konusu dengenin çözülmesi sürecindeyse örgütsüz konumda bulunan Yahudiler doğal düşman olarak kendilerine yeni-siyaset anlayışında “ateşten bir koltuk bulmuş olurlar.”³³ Bu anlamda iddia edildiğinin aksine antisemitizm taşkın milliyetçilik kavrayışının ötesine geçer. Dünya sisteminin değişmesiyle Yahudiler bir araç olarak kullanılmaktan öte bir düşman olarak “gereksizler” konumuna terfi ederler. Gereksizler olarak yok edilebilecek bir kimliği ifade eder hale gelirler. Tüm tarafların finansörü konumundan çıkmış olmaları onları ayrıca kolay hedef haline getirir. Güçler dengesinin sürekliliğinde kurucu unsurlarken, değişen ekonomik ve sosyal yapı nedeniyle küresel ve muğlaklaştırılmaya müsait bir düşman haline gelmişlerdir.

Arendt’e göre bu etnisite kendini toplumun ayrıcalıklı bir grubu olarak görmeyi tercih etmesiyle antisemitizmin bir olgu olarak şekillenmesine katkı sağlar. Yahudiler ona göre dönemin sınıfsal tabakaları içinde kendilerine bir yer bulmayı tercih etmezler ve sürekli biçimde statüsel olarak ayrık bir konumda oldukları izlenimini yaratırlar. Arendt Yahudilerin daima “uluslararası bir ticari örgütlenme; her yerde aynı çıkarlara sahip dünya ölçeğinde bir aile şirketi; bütün hükümetleri bir gölge oyununa döndüren, tacın gerisinde ipleri tutan gizli bir güç” olarak gösterildiklerini vurgular. Bu söylemin başarısında Yahudilerin kendilerinin de payı

³³ Arendt’e göre Rotschild soyadına ilişkin (günümüzde bile en küçük fırsatta ortaya çıkan) düşmanlık sözlerinin kaynağı bu dönemdir. Kendine ulus devlet finansörü olarak Avrupa’nın beş farklı noktasına (Frankfurt, Viyana, Paris, Londra, Napoli) oğullarını yerleştirerek yer bulan Meyer Amschel Rotschild, 19. yüzyılın ortalarında artık Arendt’in ifadesiyle “Kutsal İttifak’ın başveznedarı” olarak ateşten koltuğundaki ayrıcalıklı konumuna ulaşmıştı (Arendt, Antisemitizm, 60).

olduğunun altını ısrarla çizer. Devletin iktidar güçleriyle yakın ilişkilerinden ötürü şaşmaz bir biçimde iktidarla özdeşleştirilmişlerdir ve toplumdan uzak durup, yakın aile çevresi etrafında toplastıklarından hep güçlerini bütün toplumsal yapıları yıkmaya çalışmakta kullandıklarından kuşku duyulmuştur (Arendt, Antisemitizm, 63).

Arendt bu nedenle Eichmann Davası'nı değerlendirirken Yahudi örgütlerinin yapılan kötülüklerde dolaylı da olsa sorumluluklarının olduğunu belirtir. Bu nedenle emperyalizm dönemine girişle birlikte ortaya çıkan sorunlarda Yahudilerin kendilerinin sorumluluklarını görmezden gelmez. Emperyalizm dönemiyle birlikte modern yaşamda Yahudiler için toplumsalı karakterize eden iki seçeneğin ortaya çıktığını belirler. Onlar ya *Parvenus* (ayrıcalıklı statülerini kabul ettirmek için kabul edilmek istedikleri topluluğun kişilik özelliklerine bürünen) formunda asla tam anlamıyla özgür olamayacak biçimde asimilasyonu kabullenen/amaçlanan kişiler olacaklardır, ya da topluma ait tüm tabakaların dışında bir *parya* (toplum içinde yabancı olarak kalmayı reddeden ve bu nedenle toplumsal ilişkilerin dışında birlikte konumlandırılanlar) olacaklardır.

Arendt için hem *Parvenus* hem de *Paria* olmayı seçmenin siyasal olanı kurmak açısından bir seçenek olmayacağı açıktır. Ancak az önce ayrıntılı şekilde aktarılan tarihsel süreçten de anlaşılacağı üzere Yahudilerin *Parvenus* olmayı seçmiş olmaları onların kendi “sonlarını hazırlayan” bir tercih olmuştur. Her şeyden önce Arendt Yahudilerin bu seçimi yaparak kendilerini siyasal olanın dışına çıkardıkları gerekçesiyle şiddetle kınar. Bu seçimi yapabilecek donanımdaki Yahudilerin söz konusu tercihleri ile siyasi bilinçten yoksun Yahudileri açık bir hedef haline getirmiş olduklarını belirler. Daha da kötüsü *Parvenus* olmayı seçmiş olan Yahudi topluluğu susturulmalarını sağlayan sınırlamaların genişleyen ölçütlerini her geçen gün daha fazla kabullenmiş olur. Siyasal olan her konuyu kabul etmek zorunda kalmaları sonucundaysa (asimile edilmiş olmaları nedeniyle) Yahudi topluluğundaki siyasal bilincin izlerini yok etmişlerdir. Arendt'e göre siyasal sorumlulukların yitirilmesiyle sonuçlanan bu kabulleniş Yahudilerin siyasal kimlik ve eylem sorunlarına karşı duyarlılıklarını çürütmüştür (Moruzzi 2009, 140-141).

Söz konusu süreçte Yahudiler siyasal, ekonomik ve yasal eşitlik tanınması talebiyle öne çıkmadılar. Aynı şekilde toplumsal sınıfların hepsi de Yahudilere eşitlik

tanımaya hazır olmadıklarını, sadece “ayrıksı Yahudileri” (ayrıcalıklarını satın alan Yahudiler) arasına kabul edebileceklerini kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya koydular. Sonuçta Yahudiler, kendilerine toplumsal alanda ancak bu düzlemde yer bulacaklarını düşündüklerinden dolayı, söz konusu anlayışı “normal” olarak kabul ettiler ve “Yahudi olmak, ama yine de olmamak için ellerinden geleni yaptılar” (Arendt, Antisemitizm, 111). Bu anlamda hem Yahudi olanlar hem de olmayanlar, konuyu statü ve ayrıcalıklar konumuna indirgemeyi kabullenmiş oldular.

Özetle Arendt’e göre sorun hem Yahudilerin farklı bireysellikleriyle yasa önünde eşit yurttaşlık ve eşit siyasal katılımı talep etmemiş hem de ulus-devletin konuyu bu bağlamda değerlendirmemiş olmasından kaynaklanır. Bu kapsamda antisemitizm öncelikle siyasal olan tartışmasının bir konusudur. Arendt’e göre Dreyfus Olayı sorunun siyasal düzlemde ele alınmaksızın değerlendirilmesinin, sorunu sadece dondurduğunu ve hatta büyüttüğünü göstermesi açısından önemli bir örnektir.³⁴ Bu nedenle Arendt söz konusu dava ayrıntılı biçimde ele alır.³⁵ Ona göre dava emperyalizm dönemindeki ulus-devlet anlayışının ve siyasal bilinci yok edilmiş *Parvenus* bilincini kabullenen Yahudi topluluğunun algısına ışık tuttuğu için önemlidir. Arendt’e göre Dreyfus Davası’nın önemi, konunun siyasal bir mesele olarak ele alınmasına yaptığı katkıyla ilgilidir.³⁶

Arendt’e göre dönemin temel meseleleri olan Panama kanalı ile ilgili yolsuzluk ve Cizvitlerin Fransa’da artan etkisi davanın hukuksal normların etkisiyle sonuçlanması (yasa önünde eşitlik, eşit yurttaşlık v.s. konularında) mahkeme üzerinde olumsuz bir etki yapmıştır. Arendt’e göre bu dava ayrıca, dönemin siyasal ortamında siyasal sorunların ne denli toplumsal meselelere bağımlı biçimde ele alındığını da gösterir. Toplumsalı belirleyen önemli bir konu olarak ekonomi, Yahudilerin, söz konusu toplumsal sorunların kaynağı olarak ele alınmasını da paradoksal biçimde mümkün kılmıştır. Dreyfus Davası boyunca görmemiz gereken

³⁴ Yahudi asıllı olan bir Fransız subayı olan Alfred Dreyfus 1894 yılında, Almanlar adına casusluk yaptığı ve vatana ihanet ettiği ileri sürülerek mahkûm edilmiştir. Daha sonra suçsuz olduğu anlaşılmış ve serbest bırakılmış olmasına rağmen Fransa’da Yahudi düşmanlığının artışında önemli bir etmen olarak öne çıkmıştır.

³⁵ Arendt’in tarih kavrayışının anlaşılması adına Dreyfus ve Eichmann davaları son derece önemlidir. Elli yıl arayla gerçekleşen ve zamanın ruhu’nu kavramamıza olanak sağlayan bu iki örnek Arendt’in tarihi, bir deneyim/anlama alanı olarak değerlendirdiğini göstermesi bakımından da dikkat çekicidir.

³⁶ Davanın toplumsal alanda meydana gelen olayların etkisiyle ortaya çıkardığı antisemitik sonuçları arasındaki bağlantısızlık Arendt tarafından ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır (Arendt, Antisemitizm, 167-219).

toplumsal kavrayışın siyasal olanın anlaşılmasını engellenmiş olduğu (yurttaşların birey olarak eşit yurttaşlığını belirleyen hak yerine, eşitsizliği şekillendiren ayrıcalıklı statüleri olması) gerçeğidir.

Eğer böyleyse Arendt'e göre Nazi Almanya'sında olanlar da farklı değildir. Burada siyasal olanın çöküşünü çok daha önceleri gözlemlemek mümkündür. Arendt'e göre sadece toplumsal statülere ilişkin ayrıcalık temelinde şekillenen siyasal olan dışlama temelinde oluşan bir toplumda çöküşün temel belirleyeni olmuştur. Bu yargı çerçevesinde siyasal olanın özü özgürlüktür. Özgürlüğü ise kamusal alanda meydana gelen anlaşma, uzlaşma, kendini anlatma (*verstaendigung*) eylemlerinin eşitliği mümkün kılar. Arendt'e göre iktidar yalnızca eşit yurttaşlar arasında, özgür biçimde ve yurttaşların birbirlerini anlamaları ile ortaya çıkabilir (Meyer 2010, 259-260).

Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı* adlı eserinde Adolf Eichmann'ın ölmesi gerektiği vurgusunu, insanların siyasal olanı varedebilmeleri olanağını ortadan kaldırmış olmasına bağlayarak yapar. Ona göre bu nedenle Eichmann bu cezayı hak etmiştir. Antisemitizm bu anlamda ele alınırken bir siyasal olanağı yok eden eylemlilik süreci olarak değerlendirilmelidir. İnsanların çoğullukları ihtimalini yok eden, ilişkilerini öldüren, konuşmalarını yasaklayan bir eylem olarak yargılanmalıdır. Ona göre bu kişilerin Yahudi olması ya da olmaması fark etmez. Eichmann'ın, insanlığın, ortak yaşam kültürü oluşturma fırsatını yok etme girişiminde bulunmuş olması bir insanlık suçudur ve bu nedenle ölmesi gerekir. Arendt Eichmann'a şöyle seslenir:

“Siyaset çocuk bakıcılığına benzemez, siyasette itaat ve destek aynı şeydir. Ve nasıl siz dünyayı Yahudi halkıyla ve daha nice ulustan insanla paylaşmak istemediğiniz için –sanki sizin ve üslerinizin bu dünyada kimin yaşayacağına, kimin yaşamayacağına karar verme hakkınız varmış gibi– bir politikayı destekleyip uyguladıysanız, biz de hiç kimsenin yani insan ırkının hiçbir üyesinin bu dünyayı sizinle paylaşmak isteyebileceğini düşünmüyoruz. İşte bu nedenle, sadece bu nedenle, idam edilmeniz gerekir” (Arendt, Eichmann, 284).

2.2.2. Emperyalizm

Arendt totalitarizmin kaynaklarına yöneldiği eserinin ikinci bölümünde emperyalizm konusunu ele alır. Araştırmasında antisemitizm konusunda yaptığı gibi ayrıntılı bir tarih okuması daha yapar. Ona göre emperyalist dönem ulus-devlet rejiminin altını oyacak biçimde 1884 ve 1914 yılları arasında kurulur. Bu tarih aralığı aynı zamanda emperyalizmin “sükûnet dönemi” olarak adlandırılır. Burjuvazi ekonomiyi hedeflerinin merkezine yerleştiren bir sınıf olarak bu tarihlerde güçlenir. Siyasal alanda ekonomik gücüyle paralel biçimde egemen karar verici rolü de söz konusu tarih aralığında olgunlaşır.

Arendt burjuvazinin bu tarihlerdeki siyasal egemenliğiyle antisemitizmin politik bir olgu olarak güçlenme sürecinin paralel ilerlediğini iddia eder. Daha önce de belirtildiği üzere ulus-devletin kuruluş aşamasında, örgütlenmek ve örgütsel sürekliliğini sağlamak amacıyla ihtiyacı olan kaynakların finansman aracı Yahudi sermayesiydi. Emperyal dönemde güçlenen burjuvaziye, sermayesi ile bu dönemde yararlanılan Yahudi sermayesini ikame edecek şekilde (yeni finansal kaynak olarak) konumlanmıştır. Bu bağlamda, çalışmanın bir önceki bölümde belirtildiği üzere, Yahudilere karşı şekillenen dışlama temelli, “insanı, insan olarak gereksiz” gören siyasal olan anlayışı emperyalist sükûnet döneminin egemenlik kavrayışıyla yerleşik hale gelir.

Arendt emperyalizmin temel politikalarının yayılma, genişleme ve rekabete dayalı olduğunu altını özenle çizer. Burjuvazi ise söz konusu emperyalist anlayışı sahiplenir ve aynı zamanda emperyalist anlayışla sağladığı gelirlerle ulus-devletin finansman kaynağı olarak öne çıkar. Bu nedenle ulus-devletin siyasal hedefleri ve burjuvazinin ekonomik hedefleri içe geçer. Ulus-devletin siyasal hedeflerini ekonomik hedefler açıklar hale gelir. Bu nedenle söz konusu ekonomik hedefler, ulus-devletin yönetim kavrayışında derin izler bırakır. Ulus-devletin siyasal geleceği burjuvazinin ekonomik eylemleriyle özdeşleşir. Burjuvazinin yayılmacı ve genişlemeci anlayışı ulus-devletin politika kavrayışını da küresel hale getirir. Arendt’e göre, yayılmanın, genişlemenin ve rekabetin temel olgular olarak ortaya çıktığı bu siyasal toplumlar, sürecin aksamadan devamı için yeni siyasal rejim kurmuşlardır. Emperyalist ekonomi-politika, ulaştığı her yerde, burjuvazinin

egemenliğine dayanan siyaset kavrayışını, ulus-devlet rejiminin yeni modeli olarak örgütlemiştir. Bu anlayış, özü tam egemenlik olarak açıklanabilecek olan totalitarizmdir.

Arendt'e göre emperyalizm imparatorluk kurmak olmadığı gibi, genişleme de fetih demek değildir. Çünkü ona göre imparatorluk ve fetih siyasal kavramlarken emperyalizm ve genişleme ekonomik kavramlardır. Bu nedenle birbirlerini açıklamamalıdır. Ancak ona göre, modern dönemin fetihlerinde sadece para ihraç edilmektedir. Buna karşın fetihlerin nedeni siyasal bir hedef biçiminde, "özgürlük" ihraç etmek olarak açıklanmaktadır. Başka bir ifadeyle ona göre genişleme ve yayılma ekonomik nedenlerle ortaya çıkmış olmasına karşın daima siyasal nedenler olarak öne çıkarılmaktadır. Ya da tersi şekilde siyasal eylemler sadece ekonomik sonuçlar doğurmak hedefiyle gerçekleştirilmektedir (Arendt, Emperyalizm, 22-25).

Arendt için söz konusu karışıklığın önemi, parasal nedenlerle bir mekânda olup, siyasal sistemi kontrol altında tutmak üzere siyasal faaliyetler gerçekleştirildiğinde neden-etki arasında açıklık ortaya çıkmasıdır. Bu açıklığın yöntem olarak yerleşik hale gelmesiyle de Arendt'e göre siyasete ilişkin her konu ekonominin kurucu kavramlarıyla açıklanır hale gelmektedir.

Arendt ortaya çıkan bu yeni olguyu anlaşılır kılmak için birbirine eşit haklarla bağlı olan yurttaşlardan oluşması gereken ulus-devlet sistemiyle ırkçı siyaset arasındaki ilişkiyi örnekler. Ona göre belirtildiği gibi emperyalizm dönemi boyunca rekabet, yayılma ve genişleme anlayışları siyasete egemen kavramlar haline gelmiştir. Bu ise benzer kavramları daha sert biçimde kullanan ırkçılık ideolojisinin, kendini rahatlıkla anlatabileceği bir zemin bulmasına neden olmuştur. İnsanlar arasında yaptığı ayrım ve birbirleriyle olan ölümcül rekabetine yaptığı vurgu ile ırkçılık, ulus-devlet rejiminin doğması ile ortaya çıkan liberal insan eşitliği düşüncesini baltalamıştır. Toplumsal anlamda hiyerarşik anlayışın şekillenmesine önemli katkı sağlamıştır (Johnson 2013, 38-39). Bu sayede her birey, grup ya da ulus kendi üstünlüğünü, "ötekini elde edilebilir, yönetilebilir ve hatta yok edilebilir olduğu" şeklindeki bir rasyonalite temelinde kavramıştır.

Arendt ırkçılığın ifade edilen yöntemsel bakışla yayılması sonucunda ortaya çıkan siyasal kavrayışın Yahudi soykırımındaki düşünsel iklimde de ağır biçimde etki ettiğini savunur. Söz konusu Avrupa merkezli rasyonelleştirilme süreci ona göre

Afrika işgalleriyle şekillenen ırk kavramıyla ilişkilidir. Afrika’da doğan ırk kavramı onları anlamamakla kalmayıp kendileri gibi insanlar olarak tanımaya hazır olmayan insan kabilelerine karşı Avrupalıların başvurduğu imdattır. Boerlerin ırk kavramının kaynağı, ne insana ne hayvana benzeyen hiçbir kavranabilir medeni ve siyasi gerçekliğe sahip olmaksızın Kara Kıta’yı aşırı bir nüfusla iskân eden mahlûklar karşısında kapıldıkları dehşettir. Bu mahlûkların da insan olabilecekleri düşüncesinin doğurduğu dehşet, aynı insan türüne dâhil olunamayacağı hükmüne varılmasını getirmiştir (Arendt, Emperyalizm, 115-116).

Arendt’e göre durum öyle vahimdir ki Avrupa emperyalistlerinin ırkçı bakış açılarındaki vahşilik neredeyse tüm eylemlerine yansır. Avrupalı Boerlerin Honato kabilelerini yok etmedeki, Carl Peters’in Alman güney Afrikası’nda Kongo halkını ortadan kaldırmadaki etkin rollerinin korkunçluğu birkaç önemli örnektir sadece. Buna göre sadece Kongo’da Belçika kralı II. Leopold’ün de katılımıyla 20-40 milyonluk Kongo nüfusu 8,5 milyona düşer. Emperyalist düşüncede bu eylemler “hırçın”, “asi”, “anlayışsız” bir türü pasifleştirmek ve yönetilebilir hale getirmekten başka bir anlam taşımaz.

Söz konusu süreç Arendt tarafından tarihsel ve kendi rasyonel koşulları içinde açıklanabilir olmasına karşın bu sürece ilişkin kendisinin aklındaki asıl soru şudur: Emperyalizmin yerleşmesi esnasında temel düşüncesi eşitlik ve kardeşlik olan burjuvazi nasıl oldu da bu tarz bir ayrımcılığın batağına sürüklendi?

Kötülüğün kaynaklarını emperyalizm araştırması üzerinden araştıran Arendt’in söz konusu soruya verdiği ilk cevap, kitabının temel argümanlarından da birisidir. Ona göre “emperyalist kafalı iş adamları” ulaştıkları coğrafyalarda güvenliklerinin aralıksız şekilde sağlanması uğruna, siyasal sisteme katıl(a)mamış, söz söyleme konusunda yetersiz, düşüncelerini aktarmada başarısız olan topluluklarla (ayaktakımı/kitlelerle) işbirliği yapmıştır. Ancak daha sonra, ulus-devlet aracılığıyla ortaya çıkan zenginliğin önce ortağı, sonra kanla yıkanan bir ulus-ötesi egemenliğin yegane sahibi olmayı arzulayacaklarını hesaba katmamışlardır. Örneğin Alman burjuvazisi bütün varlığını, Hitler hareketine bağlayıp ayaktakımın yardımıyla toplumu yönetme hevesine kapıldığında ve fakat daha sonra bunun mümkün olamayacağı anlaşıldığında çok geç kalınmıştı. Burjuvazi ulus-devletin eşitlikçi kavrayışını kendi amaçları için yıkmayı başarmıştır. “Ancak bunu yaparak sadece bir

Pirus zaferi elde etmiştir. Kitlese hareket (ayaktakımı), bu sürecin hemen ardından diğer bütün sınıflar ve kurumlarla birlikte burjuvaziye de tasfiye ederek kendi başına siyasi yaşama nezaret etmeye tamamen ehil olduğunu göstermiştir” (Arendt, *Emperyalizm*, 11).

Arendt’e göre bu öylesine bir *Pirus* zaferiydi ki Avrupa’nın tamamının yıkılmasına sebep olmuştu. Emperyalist politikalarıyla ulus-devletler bu şekilde başlangıçta koymuş oldukları eşit yurttaşlığa dayanan ilkelerini, varlıklarını korumak uğruna feda etmişlerdi. Kazananı olmayan bir süreçte milyonlarca insanın yok oluşuna neden olmuşlardı (Arendt, *Emperyalizm*, 51-52).

Başta da belirtildiği üzere, “sükûnet dönemi” boyunca ulus devletin finansal refahı ve sistemin güvenlik konusunda sürdürülebilir olması siyasetin işleyişinin de sorunsuz olduğu düşüncesini öne çıkarmıştı. Ancak sorunun gerçek boyutları kapitalist-emperyalizmin bütün siyasal anlayışı istila etmesi ve bütün toplumsal tabakaların üretim ve tüketim sisteminin eksenine girmesiyle anlaşıldı. Burjuvazi bulunduğu konumdan siyasalın tek temsilcileri konumuna terfi eden sınıf olarak, önlerinde iki seçeneğin olduğunu kabul etmek durumunda kaldı. Ya bütün siyasal sistemin çöktüğünü kabul edecekti ya da yeni pazarlar bulmak, yani o zamana dek kapitalizme tabi olmamış, dolayısıyla kapitalist olmayan yeni arz-talep dalgası yaratabilecek ülkelere sızacaktı.

Bu doğrultuda önce sadece paranın ihraç edilmesi; yani “genişleme olmadan yayılma yolunda bir eğilim” öne çıktı. Ancak, hemen ardından söz konusu topraklarda siyasi bir egemenlik kurmaksızın dolandırıcılığın, mali skandal ve tahvil spekülasyonlarının büyük sorunlar teşkil ettiği tecrübe edildi. Sonrasındaysa siyasi egemenlik ile yeni, ekonomiye dayalı yaşam tarzı, ayrılmaz biçimde kurulmaya başladı. Bu nedenle Arendt’e göre paranın ihracı ve yabancı yatırımlar emperyalizm değildir, zorunlu olarak genişleme siyasetine yol açmazlar. Emperyalistler yatırımlarına, devlet koruması istediklerinde, totaliter bir anlayışla ulus-devletlerin yaşamına girdiler. Ne ki daha önce de ifade edildiği gibi bu yeniden giriş sırasında burjuva toplumunun yerleşik geleneğini takip ettiler. Yani siyasi kurumları her zaman sadece bireysel mülkiyeti korumanın bir aygıtı olarak gördüler (Arendt, *Emperyalizm*, 54).

Arendt'e göre bu sürecin sonunda ulus devletin özel mülkiyet rejimi yegâne egemen yönetim modeli oldu. Böylelikle öncelikle söz konusu sistemin genişleyen topraklarda güvenle sürdürülmesi önemli bir sorun haline geldi. Arendt açısından, ırkçılık düşüncesi ile birlikte, anti-politik ikinci yaklaşım da bu noktada öne çıktı: Bürokrasi.

Bürokrasi Arendt tarafından “her çağı sonraki girişimler için bir atlama taşı ve her halkı ilerideki fetihler için bir araç olarak gören büyük genişleme oyununun örgütlenmesi” olarak tanımlanır (Arendt, Emperyalizm, 117). Bürokrasi ona göre aynı zamanda insanı insan olarak gereksiz olarak görmenin başka bir boyutu olarak görülebilecek olan “hiç kimsenin yönetimi”dir. Genişleme coğrafyasında, yabancı topraklarda yaşayan halkların kendilerini yöneten kural ve kararnamelerden bihaber şekilde (gizlilik içinde) yaşamaları nedeniyle “hiç kimsenin yönetimi”dir. Zenginliğin karmaşık biçimde yürütülen faaliyetler arasında işgalcilere aktarılması ve hak talebinin burada yaşayanlarca talep edilmesini engelleme faaliyetidir, bürokrasi. Diğer yandan, toplumsal alanda ekonomik saiklerle kurulmak zorunda olunan hâkimiyetin en etkin aracıdır. Siyasal olanın temeli olan katılımın, düşünce aktarımının ya da felsefi anlamda özgür irade kullanımının gereksiz eylemler konumuna indirgenmesi için bir araçtır.

İnsanlık Durumu'nda Arendt, eşitlik kavrayışının yapısal bir bozulma ile karşı karşıya olduğunu bürokrasi anlayışının varlığıyla açıklar. Bürokrasinin fail konumunda olduğunu aktarırken Arendt, onu tek bir ortak çıkar ve tek bir anonim kanaatin sahip olduğu doğal gücün temsilcisi olarak değerlendirir. Salt kafa sayısı ile ele alınan bir toplumu, ortak çıkar ve doğru kanaati temsil eden tek bir adamın bilfiil yönetimi şekline dönüştürür. Ona göre bürokrasi konformizm görüngüsüne dönüşen modern gelişmenin son evresidir (Arendt, İnsanlık, 80).

Öyleyse Arendt'in hem açıklık ve şeffaflık anlayışının karşısında gizliliği yerleştiren bakış açısını somutlaştırması hem de katılımı, söz söylemeyi, fikrini beyan etmeyi mümkün olmaktan çıkarması anlamında bürokrasiyi reddeder. Ona göre, insanlar arasında eşitsizliği, katı hiyerarşik bir tabakalaşma anlayışıyla kuran, dışlama kavrayışını da bu bakış açısının merkezine yerleştiren bürokrasi ve onunla birlikte ırkçılıktır. Irkçılık ve bürokratik yönetim, birlikte, sükûnet döneminin ardından önemli bir icraatla öne çıkarlar: İnsan haklarının yıkılışı.

Arendt'e göre sükûnet döneminden sonra ırkçılık ve bürokrasinin yerleşik hale geldiği bu yıllarda, ekonomi merkezli düşünme yöntemiyle ulus-devlet şekil değiştirir. Yeni siyasal olan anlayışı içinde kalan haklarını kaybeden insan, tedirgin bir barışın hâkim olduğu 1920'li yıllarda kendini yeni bir sürecin içinde bulur. Bu yıllarda başlayan ve yayılan iç savaşlar bütün öncekilerden daha kanlı ve vahşi olmakla kalmaz, din savaşlarındaki daha mutlu seleflerinden farklı olarak, hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplar yaratır. Bu gruplar anayurtlarından ayrıldıklarında yurtsuzdurlar; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdirler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdırlar; yeryüzünün posasıdırlar (Arendt, Emperyalizm, 256).

Arendt sükunet döneminin ardından halklar arasında da (en çok da sınırları birbirlerine yakın halklar arasında) ırkçılık ve bürokrasi aracılığıyla kurulan ilişkinin biçim değiştirdiğini iddia eder. Ona göre emperyalizmin sükûnet döneminin ardından halkları hem yaygın bir nefret halinden ve çatışan ulusal iddialardan uzak tutan hem de bir arada yaşamalarını sağlayan merkezi despotik bürokrasinin ortadan kalkmasıyla birlikte “karışık halklar kuşağı”nda bulunan özgürlüğü tanımamış halklar arasında dayanışmanın son kırıntısı buharlaşarak yok olmuştur.

Sonuç olarak Arendt'in, tarihsel araştırmasının merkezi teması ve siyasal olan anlayışının da kurucu unsuru olduğunu iddia ettiği “siyasal eşitlik”, ulus devlet anlayışının yıkılışı ve insan haklarının sonu ile bu kez tamamen ortadan kalktı. Ona göre hem ırkçılık anlayışında hem de bürokraside haklar tamamıyla ortadan kalkmış değildi henüz. Ancak 1920'li yıllarla beraber insanların az da olsa siyasal katılımını mümkün kılma potansiyeli olan “haklarıyla yaşayan insanlar” artık “yersiz-yurtsuz”laştı. “İnsanın insan olarak gereksiz” konuma ulaştığı bu kavrayışın vardığı son noktada da totalitarizm bir siyasal rejim olarak kuruldu. Totalitarizm konumuna ulaşıldığı bu anda, siyasal olan, tam anlamıyla yenilenen siyasal araçlarla kurgulanmaya başladı. Artık bundan böyle, halkların savaş sonrasında kendilerini tanımlayacakları, kendilerini temsil edecekleri ve koruyacakları bir yönetimleri kalmayacaktı. Söz konusu kanunsuzluk ya da diğer bir ifadeyle “hak”sızlık koşullarında, insanlar, o an tabi oldukları devletlerin himmetine muhtaç vaziyette yaşamak zorunda kalacaklardı.

Arendt söz konusu durumu “ulusal haklardan yoksun bırakma” ve “totaliter siyasetin güçlü hale getirilmesi” olarak tanımlar. Ona göre, Avrupalı ulus devletlerin ulusal olarak temin edilmiş haklarını yitirmiş olan kimselerin, insan haklarını garanti etmekte anayasal açıdan gösterdikleri kifayetsizlik, zalim yönetimlerin kendi değer ölçütlerini muarızlarına bile dayatmalarını mümkün kıldı. Zalimin, yeryüzünün posası olarak tayin ettiği kimseler –Yahudiler, Troçkistler v.s.–, her yerde fiilen yeryüzünün posası muamelesi görmeye başladılar; zalimin, “istenmeyen” dedikleri, Avrupa’nın ve hatta tüm yeryüzünün istenmeyenleri haline geldiler (Arendt, Emperyalizm, 258).

Arendt’in zalim figürlerinin SS subayları ve onun *Führer*’i Adolph Hitler ile Joseph Stalin ve onun politikaları olduğu açıktır. İki totaliter figürün, öne çıkmasıyla “insan hakları”nın, halkların (Arendt halkları, “izleyiciler” olarak tanımlar) varlığını ispatlayan bir kavramdan öte anlamı artık kalmamıştır. Anti-politik varoluşun kurucu unsurlarından, emperyalizm ile, bölümün başında belirtildiği üzere, siyasal eylemi düşünsel bir tekliğin içine hapsedme yolunda önemli bir mesafe daha kat edilmiş olmaktadır.

Sürecin gelişiminde, Arendt’e göre, şüphesiz siyasal olanı yayılmacı, genişlemeci ve sert rekabetçi güç ilişkilerine indirgeyen ve ulus devlet egemenliğinin kurucu unsurlarını yok etmeyi başaran emperyalist düşünce ve eylem anlayışının yeri tartışılmazdır. Ancak aynı zamanda, siyasal ilişkiler içinde ayrıcalıklı bir yer edinmek isteyen Yahudilerin dahi, bu süreçte “izleyici” olarak konumlandıkları unutulmamalıdır. Amaçları sürdürülebilir emperyal düzenin yeni hukuksal düzenlemelerinde rol çalmak olan Yahudiler ve diğer tüm halkların söz konusu sistemin kurucuları oldukları göz ardı edilmemelidir.

Diğer yandan hem antisemitizmin hem de emperyalist dönemin başarısının altında yatan temel neden, topyekûn tahakküm olarak ifade edilebilecek olan anti-politik ya da politika karşıtı araçları hızlı biçimde yaygınlaştırabilmesidir. Totaliter siyaset anlayışının nüvelerinin bu dönemde yerleşik biçim aldığını iddia eden Arendt, topyekûn tahakküm konusundaki araştırmalarıyla, tabiri caizse, totalitarizmin arkeolojik kazısını tamamlayacak ve bulgularıyla gelişimini ortaya koymuş olacaktır.

2.2.3. Topyekûn Tahakküm

Hannah Arendt topyekûn tahakküm anlayışını ortaya koyarken iki düşünürü eleştirel yaklaşımının merkezine yerleştirir: Charles Louis de Montesquieu ve Immanuel Kant.

Ona göre Montesquieu, Fransız Devrimi öncesi yönetimlerin davranış kodlarını sorgular. O zamana dek bu yönetimlerin yaslandığı ve değişmez olduğu iddia edilen değerleri, düşünceleriyle temelinden sarsar. Montesquieu, Arendt'e göre, kavrayışını iki önemli argümanla şekillendirir. Birincisi “yönetimlerin, her biri diğerlerinden farklı, tikel yapıya/doğaya sahiptir”. Bu çerçevede söz konusu tikel karakterin anlaşılması için, kendine özgü her deneyim ve olgu dikkatle ele alınmalıdır. Arendt'e göre, yönetimin tikel yapısını/doğasını soruşturan Montesquieu bu araştırmayla yetinmez. İkinci olarak Montesquieu'ya göre, “bir yönetimi harekete geçiren tikel bir takım ilkeler vardır”. Bu doğrultuda ilkinde değişim ve ikincisinde eylem vurgusuyla belirginleştirilen siyasal ilkeler araştırmanın merkezine yerleştirilir (Arendt, Formasyon, 452).

Montesquieu tarafından eylem ve değişim potansiyeliyle ilkelere dayalı yönetim vurgusu, Arendt'e göre, Kant'ın düşüncelerinde yeniden tanımlanmıştır. Kant'ın, *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme* adlı çalışmasında tahakküm biçimleri ve yönetim biçimleri arasında koyduğu ayırım bu çerçevede anlaşılmalıdır. Kant'a göre tahakküm biçimleri, erki değişmez ve tartışılmaz kılar. Erkin nerede konumlandığına odaklanır ve gerçekleştirdiği eylemleri sadece kurduğu tahakküm bağlamında analiz eder. Yönetim biçimleri ise etkileşimi doğuracak şekilde erki dağıtır ve güçler ayrılığı ilkesine odaklanır. Kant'a göre, bütün tahakküm biçimleri parçalanmaz ve tekçi kavrayışları nedeniyle illegaldir. Hükümdarın bölünmez bir egemenlik erkine sahip olduğu devletler otokrasisi, erkin soylu sınıfın elinde olduğu aristokrasi ya da mutlak erkin halka ait olduğu demokrasi; tümü Kant için, söz konusu kategorik ayrıma göre “illegaldir”. Bu çerçevede Kant da Montesquieu gibi eylem ve değişim konusunda iktidarın parçalanması gerektiği iddiasıyla Arendt'i etkiler.

Arendt'e göre anayasal ya da yasal yönetim anlayışı Montesquieu ve Kant'ın düşünceleri doğrultusunda şekillenir ve güçler ayrılığı temelinde tesis edilir. Öyle ki

aynı organ (ya da kişi) hem yasa çıkarıp hem yasayı uygulayıp hem de yargılamada bulunamaz. Montesquieu'dan gelen ve sarıh ifadesini Birleşik Devletler Anayasası'nda bulan bu ilke Kant tarafından, yönetime ilişkin iki ihtimal düzleminde açıklığa kavuşturulmuştur: Cumhuriyet yönetimi ve despotik yönetim. Cumhuriyet yönetimi devletin başında bir hükümdar dahi olsa güçler ayrılığı ilkesine dayanır. Yasama, yürütme ve yargı erklerinin birbirinden ayrılmadığı yönetim ise onun illegal olarak tanımladığı despotik yönetimdir (Arendt, Formasyon, 453).

Bu çerçevede “yönetimin doğası” ve “yönetimin ilkeleri” başlıkları Arendt açısından, modern siyaseti anlama konusunda son derece önemlidir. Ona göre Montesquieu, insandan bahsederken asla ideal bir tipten, bireyden söz etmez. Özel yaşamları değil, kamusal yaşamları ele alır. İnsanları ortak bir zeminde, eyleme geçiren ilkeleri araştırır. Ona göre “bu ilkeler bir yönetimde önemsenmez ve davranışlara ilişkin özgül ölçütler geçerli olmaktan çıkarsa, siyasal kurumların varlığı da tehlikeye girer.” Montesquieu, yönetimde ortak zeminde harekete geçiren ilkelerin unutulması ve bireye odaklanılmasının modern siyasetin temel problemi olduğunu vurgular. Söz konusu ilkesizlik ve bireysellik problemi, Arendt'e göre özel yaşam/ kamusal yaşam, toplum alanı/ siyaset alanı başlıkları üzerinden yürütülen tartışmalarda da belirleyicidir (Arendt, Formasyon, 455).

Arendt, modern siyasi düşüncenin kurucu düşünürlerinden Niccolo Machiavelli'nin yarattığı tahribatı kavramak için de söz konusu tartışmadan yararlanır. O, modern siyasal yaşamın teorisinin Machiavelli'yle kurulduğunun altını özenle çizer. Modern siyasal yaşam, onunla, Montesquieu'nun düşüncelerinin aksine bir konum almıştır. Machiavelli, Arendt'e göre, hem yönetimin doğasını hem de yönetime ilişkin eylemlerdeki değişimin nedenlerini güç kategorisiyle açıklamaya kalkışır. Gücü, siyasetin yegâne ilkesi olarak vurgular. Bu çerçevede “ortak eylem” ve “ortak değer”leri karşılayan tek kategori “güç” haline gelir. Hem yönetimin doğası hem de değişim nedeni “güç ve güç ilişkileri” olur.

Arendt'in ifadesiyle, modern siyasal düşünce Machiavelli'nin düşünceleriyle doldurulmuştur. Bu nedenle birey ve yurttaş arasındaki ilişki muğlaklaşmıştır. Çünkü eylemlerde doğru ve yanlışın ne olduğuna karar verirken hem birey hem de yurttaşın faydası sadece egemenin iktidarına ve iktidarının sürekliliğine indirgenmiştir. Machiavelli, hakikatin yerine gücü; değişimin ilkesel nedenleri yerine ise güç

ilişkilerini yerleştirmiştir. Böylece Montesquieu ve Kant'ın yönetim konusundaki düşüncelerinin aksine Machiavelli tarafından güçler ayrılığı ve ortak eylem ilkeleri yok edilmiştir (Arendt, Formasyon, 455-456). Arendt'e göre, Machiavelli ile birlikte, birey ve yurttaş, toplum ve siyaset, kamusal ile siyasal arasındaki ilişki de, "ortak eyleme dayalı ilkeler" çerçevesinde değil, "güç savaşı"na dayalı egemenlik kavrayışıyla olgunlaşır.

Arendt'in, Machiavelli'nin, modern siyaseti güç ve gücün doğurduğu egemenlik ilişkilerine indirgeyen anlayışını deşifre etmedeki asıl amacı, bunun totalitarizmin köklerini anlamaya yaptığı katkıdır. Totalitarizm birey ve yurttaş ve diğer ikili ilişkiler arasındaki sözde gerilimi, erkin/egemenliğin bölünmezliği ile çözdüğünü iddia eder. Arendt'e göre, modern totaliter yönetimlerin iç ve dış politika arasında yaptıkları ayrımı küresel hegemonya ile çözüme önerileri de benzer bir reflektir örneğin. Totaliter rejimler, fethedilen ülkenin kendi hukukunu bütünüyle göz ardı ederler ve sakinlerini işgalci ve güce dayalı çıkarları doğrultusunda icra edilen yasalar bağlamında cezalandırırlar. Böylece yeni, güce dayalı evrensel hukuk oluşturma iddiası, hayata geçirilmiş olur. Arendt açısından, bu durumda, totaliter düşünce nazarında bütün dış politika maskelenmiş iç politika haline gelmiştir. Bütün dış savaşlar da gerçekte birer iç savaştır. Yurttaş/ birey ikilemi ve bu ikisi arasındaki ayırım da benzer kaygıyla, gücün sürekliliği uğruna, devre dışı bırakılır. Ortak eylemlerin ilkelerini araştırma konusu gereksiz bir tartışmadan öteye geçmez. Sonuçta, insan, onu bütünüyle tahakküm altına alma iddiasındaki totalitarizmin güç ve güç ilişkilerine dayalı "yönetim ilkesi" aracılığıyla, ifade etme, karar alma ve konuşma süreçlerinin dışına itilmiş olur (Arendt, Formasyon, 456-457).

Arendt'e göre yapılan tüm değerlendirmelerle totalitarizm sorununun temelinde, sadece kendi hegemonyasını hedefleyen "özelleşmiş", birey, grup ya da egemenlik aygıtı vardır. Bu aygıtın tek ilkesi güç ilişkileriyle kamusal alanı kaplamaktır. Bu anlamda, totaliter siyaset bir hakkın diğer hak üzerinde topyekûn tahakküm kurmasından başka bir şey değildir. Siyasal alan, totaliter rejimlerde, herkesin sadece kendi çıkarı için yürüttüğü mücadele alanı olarak kavranır. Arendt'e göre herkesin atomize olmuş bir biçimde kendi çıkarına yöneliminin somutlandığı rejimler totaliter rejimlerdir. Bu rejimlerde toplumsal ve siyasal, özel ve kamusal, bireysel kavrayış ve yurttaşlık bilinci muğlaklaşır ve birinin diğerini massettiği bir

kavrayış yaygınlaşır. Topyekûn tahakküm, bu konumda, insanı söz konusu eğilimin nesnesi haline getirmektir.

Başta da belirtildiği gibi, Kant, Arendt için hukuki yönetim konusundaki düşünceleri bakımından son derece önemlidir. Arendt, Kant'ı, tahakküm yapılarından, olgulara yönelen yaklaşımı ve yönetsel güçleri birbirinden ayırarak total bir egemenlikten kurtulmayı tasarlamış olması nedeniyle olumlu karşılamıştır.

Ancak Kant, Arendt'e sadece bu doğrultuda katkı sağlamaz. Onun, Kant'a yönelik olumsuz eleştirilerinin, düşüncelerinin gelişimindeki etkisi önemlidir. Arendt'e göre, Kant, olgu ve eyleme yönelimi nedeniyle tahakküm kavrayışının dışına çıkmıştır. Buna karşın, "evrensel hukuk normu" önermesi ile yeni bir tahakküm anlayışının habercisi ya da savunucusu olmuştur. Arendt'e göre, Kant'ın ünlü kategorik buyruğu ("öyle davran ki eylemini belirleyen ilke evrensel bir yasa olabilsin"), gerçekte, hukukun herkesin üzerinde olduğu yolundaki iddianın en seçkin örneğini sergiler. Ne var ki bu katı ahlak, duygudaşlığı ve mizacı göz ardı etmektedir. Dahası, ona göre, evrensel hukuk, neyin doğru olduğunun belirlenemediği vakalarda yanlış davranışlarda bulunmanın gerçek kaynağı haline gelmektedir (Arendt, Formasyon, 458).

Doğru davranışa yönlendirmesi beklenen davranış kuralı ya da evrensel ahlaki norm, ilişkiselliği yok etmesi ya da olgulara yabancılaşmayı doğurması ihtimali nedeniyle Arendt tarafından eleştirilir. Ona göre topyekûn tahakküme dayalı rejimlerin hepsi anlamayı, dolayısıyla da bir kategori olarak "öteki/ başkası"nın varlığını yok saymayı gerektirir.³⁷ Arendt'in, tarihsel araştırmasının omurgasını, eleştirel ve çoğulcu kavrayışı oluşturur. Buna karşın totalitarizm tam tersine "tarihsel hakikat" anlayışına dayanır. Tarihsel hakikat kavrayışının köküyse, Arendt'e göre, Machiavelli'nin yönetimin temel dayanağı olarak gördüğü güç/ güç ilişkilerinden gelir. Diğer yandan Arendt, Kant'ın, evrensel ahlaki ilkeleri bağlamında oluşan yeni öznesini de aynı hakikat kavrayışının kurucu bir unsuru olarak görür.³⁸

³⁷ Arendt, Kant'ın ahlak felsefesindeki bu boşluğu, estetik anlayışında bulunduğunu iddia ettiği "öteki" ile kapatmaya çalışır. Arendt'in yeni-Kantçı çizgiye yerleşmesi olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşımı, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* çalışmasına yaptığı eleştiri ve şekillendirdiği siyasal olan yaklaşımı bağlamında çalışmanın üçüncü bölümünde ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

³⁸ Arendt'in söz konusu düşüncelerini kanıtlaması açısından Kant'ın "*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*" adındaki makalesi incelenebilir. Makale Kant'ın dokuz önermesinden oluşmaktadır. Dokuzuncu önermeye dek yürütülen tartışmalarda, toplumsal

Bu bakımdan Arendt'in hem Machiavelli'ye hem Kant'a sunduğu temel eleştiri “düşüncelerinde öteki yoktur” şeklinde özetlenebilir. Hâlbuki öznenin oluşumunda, kendini tanımasında, siyasal konumunu anlamasında “öteki/ başkası” hayati bir öneme sahiptir Arendt açısından. Söylenmesi gereken şudur: Arendt'in topyekûn tahakküm kavramsallaştırması aslında ötekinin varlığını yok eden/ tehlikeye sokan olgusal gerçeklikleri araştırır. Özne nasıl oluşur sorusu yerine öznenin oluşumunu engelleyen unsurlar nelerdir sorusunu ele alır. Verdiği cevaplarla siyasal olanı ve ortaya çıkma koşullarını somutlaştırır. Bu çerçevede totalitarizmin doğası olduğu tezini reddeder ve nasıl oluştuğuna ilişkin tespitlere yönelir. Bu amaçla totalitarizmin kaynağı olan olguları açıklığa kavuşturur. Bu bölümün kalan kısmında söz konusu olgular ele alınacaktır.

Arendt, ortaya çıkma sürecinde topyekûn tahakkümü öncelikle “sınıf sisteminin çöküşü”yle koşutlar. Ona göre sınıf sisteminin çöküşü demokratik parti sistemlerinin çöküşü demektir. Daha açık bir ifadeyle, siyasi partilerin artık sınıf çıkarlarını temsil edemez hale gelmesidir. Birbiriyle kenetlenmiş sınıf üyelerinin konsolide edilmesinin söz konusu olmaktan çıktığı bir siyasal ortamdır. Bu koşullarda sadece kitlelerin ortaklaşa hareketinin temsil edildiği bir siyaset mümkündür (Arendt, *Elemente*, 675). Arendt'e göre hiçbir örgüt (sendika, yerel yönetim, siyasi parti, meslek örgütü) bütünleşemeyen ve düşüncelerini, ortaklaşan hakları doğrultusunda öne süremeyen kitleler bu süreçte iktidara ortak olurlar. Söz konusu ortaklık, kendine özgü karakteriyle şekillenen siyasi partilerle (katıksız şiddet aygıtlarıyla) gerçekleşir. Böylece kitleleri temsil eden totaliter eğilimli partiler, topyekûn tahakkümün temelini kurarlar (Arendt, *Urteilen*, 668).

Bu çerçevede kitleler, totaliter eğilimli siyasi partiler ve onları emperyalist amaçları için destekleyen burjuvazinin elitleri arasında geçici bir işbirliği gerçekleştirilir. Bu süreçte hiçbir devletin hiçbir siyasi partinin asla elde edemeyeceği sürekli hareket eden kitleler, her bir bireyin yaşamını tüm alanlarda kendi hareketlerine benzeştirmeye yönelirler. Bu doğrultuda da çoğulluklar tahakküm altına almaya başlanır (Arendt, *Elemente*, 702).³⁹

ilişkiseliklerin ortaya çıkardığı sonuçlar ele alınırken, Kant son önermesinde ilerlemenin zorunlu doğasına ve ilerlemeci tarih okumasına yönelir ve bu düzlemde tartışmalarını tamamlar (Kant 2014).

³⁹ Söz konusu tarihsel süreç daha ayrıntılı biçimde antisemitizm ve emperyalizm başlığında ele alınmaktadır.

Hareket olgusunu anlamlandırmak içinse bir önceki bölümde ayrıntılandırılan eylem kavramına dönmek gerekir. Eylem, hatırlanacağı üzere Arendt'in siyasal kavrayışında bilinmez bir başlangıcı öngörmesi anlamında kurucu bir unsurdur. Ona göre, siyasal eylem aracılığıyla oluşan insan, var-oluşunu anlamlı bir kategori olarak kavrar. İnsani özgürleşme aracı olarak eylem topyekûn tahakküm kavrayışı içindeyse yerini “hareket”e bırakır. Hareket içindeki insanlarsa (ayaktakımı ya da kitle) “hakikat kurucu” konumunda bulunan Doğa (ırk ve bu çerçevede Hitler rejimi kastedilir) ya da Tarih'in (sınıf ve bu çerçevede Stalin rejimi kastedilir) edilgin bir parçası olarak yakalarını yasalara kaptırırlar. Arendt'e göre, söz konusu yasalar çerçevesinde onlar bugün “uygun olmayan ırkları ve bireyleri” ya da “ölmekte olan sınıfları ve dekadan halkları” bertaraf edenlerden olabilirler. Ancak yarın “aynı nedenden dolayı kurban edilmeleri gereken gruplar içinde bizzat kendileri yer alabilirler”. Bu durum, hareketin kendine ait niteliğinden kaynaklanır: Hareket bilinçsiz, etkileşimsiz ve konuşmasızdır. Kitleler, içinde bulundukları koşulların yarattığı sonuçlardan habersiz ve siyasi davranışları konusunda bilgisizlerdir (Arendt, Formasyon, 477).

Arendt totalitarizmin kaynaklarını ele aldığı çalışmasının üçüncü kitabında (*Topyekûn Tahakküm*) modern siyasette “özne oluşumunun nasıl olup da ortadan kalktığı” sorusuyla ilgilenir. Bu sorunun cevabını verirken, totaliter hareketlerin genele yayılmasında, yöneticilerinin şöhreti yakalamasında ve unutulması sürecinde yaşanan şaşırtıcı hızı sorgular. Olgusal anlamda, söz konusu sürecin, hem Stalin hem de Hitler için, benzer şekilde gerçekleştiği tespitini yapar. Değişkenliğin hızının, sanatsal “propaganda” aracılığıyla imal edilmiş popülariteye bağlı olduğunu tespit eder. Arendt'e göre, kitle desteği olmasaydı ne Stalin ne de Hitler'in, parti içi ve dışı iktidar kavgalarından başarılı bir şekilde ayrılmaları mümkün olabilirdi (Arendt, Elemente, 658). Arendt için söz konusu popülarite totaliter yöneticinin demagoji yeteneğiyle, yani “yalan”la iç içe geçmiş olan gerçekliğin sunumunda ortaya çıkar. Bu, doğrudan “kitlelerin ahmaklık ve gereksizliklerinin sömürülmesidir.” Kitlelerin içgüdülerine seslenebilme yeteneği sayesinde yönetici, onların dehümanizasyon

(gayri insanileşme/ insanlıktan uzaklaşma) potansiyellerini aktif hale getirir ve bu sayede onları manipüle edebilir (Arendt, Formasyon, 492).⁴⁰

Arendt'e göre kitle ve/veya ayaktakımını harekete geçiren çekim kuvveti, neredeyse bunlardan bağımsız bir şekilde duran ancak ivme ve ilerleme gücü için zorunlu bir koşul olan, totaliter propagandadır. Aynı zamanda kitlelerin ayağa kalkmasını sağlayan ve üzerlerinde etkin bir fırtına ve sirkülasyon etkisi yaratan terör de propaganda ile eşgüdüm halindedir. Terör ve propaganda bir madalyonun iki yüzü gibidir. Totaliter hareketler, anayasal bir sistem ve düşünce özgürlüğü normal şartlarda sürdüğü sürece gelişemezler; bu nedenle buna sert biçimde itiraz ederler. Kaynağı belli olmayan bilgiler aracılığıyla kitleler harekete geçer, şiddet aracılığıyla da yönlendirilirler. Buna göre totaliter yöneticiler koltuklarına oturur oturmaz, ideolojik doktrinleri için gerçekliği pratikle ilişkili yalanlarla değiştirirler ve böylelikle terör artık spesifik bir yönetim rejimi haline gelir (Arendt, Elemente, 726-727).

Aynı zamanda nasıl ki terör ve propaganda bir madalyonun iki yüzüyse, örgüt(lenme) ve propaganda da aynı şekilde bir madalyonun iki yüzü gibidir Arendt için. Totaliter örgütlenme anlayışı diğer örgütlerden farklı biçimde kurulur. Aralarındaki temel fark ulaşabilecekleri radikalliğin derecesidir. Radikalite ise genellikle kitlenin üyesinin düştüğü ümitsizliğin derecesine göre değişir. Terör yöntemleriyle propaganda desteklenir, totaliter hareket de bu propagandayla gerçekten tehlikeli hale getirilir. Totaliter hareket, örgüt içindeki korkutucu taraftarlar aracılığıyla örgütlü biçimde yaşamı terörize ederek kontrol altına alır (Arendt, Elemente, 767-777).

Arendt, siyasal hedefler için tutarlı bir birliği ortaya çıkarmada ve kitleleri manipüle etmede ideolojinin rolünü ayrıca vurgular. İdeoloji propagandanın yalanla örülmüş yapısını, totaliter örgütlenme araçlarıyla hızlı biçimde yaşayan bir organizasyona dönüştürür (Arendt, Formasyon, 475). Arendt söz konusu Nazi

⁴⁰ Margaret Canovan, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* kitabının başarısını ayaktakımının (kitlelerin) tasvirinin başarısına bağlar. Arendt, Canovan'a göre, halk ve ayaktakımı/ kitle arasında yaptığı ayırımı dünya dışında kalanlar ve dâhil olanlar şeklinde bir ayırımı şekillendirir. Dünyasız olan kitleler, hareketlerde sorumlulukları olmayan, tarihsiz bir karakterler olarak değerlendirilir. Diğer taraftan Canovan'a göre, ayaktakımı ve kitle ölçek bakımından ayrışır. Kitleler ayaktakımına göre daha büyük yapılardır. Canovan, özetle, halkı, dünya ve insan sevgisi bağlamında ortak akla (common-sense) yönelenler, halk olmayanları (non-peoples) ise dünyasız, konuş(a)mayan ve hayaletvari alacakaranlıktaki varlıklar olarak değerlendirir (Canovan 2002, 407-409).

hareketinin ırkçılık ideolojisiyle, Stalin'in ise "devrimci sosyalist" ideolojisiyle kendilerine özgü "izm"ler yaratarak kitleleri evrenin tüm muammalarını çözdüklerine inandırdıklarını iddia eder. Ona göre düşünsel bir kavrayış, kitlelerin pratikte deneyimlediği bir gerçeklik olarak gerektiğinde dönüşüme uğratılabilecek olan ideoloji aracılığıyla ortaya çıkarılır. Totaliter yönetim öncesinde salt ideolojik bir kanaat olan her şey, bu konumda gerçekliğin yaşanmış içeriği haline gelir. Totalitarizm ile diğer bütün izm'ler arasındaki ilinti şudur: totalitarizm diğer izm'lerin hepsini örgütsel bir ilke olarak kullanabilir ve kendi dayanak noktalarına göre gerçekliğin bütün dokusunu değiştirmeyi deneyebilir (Arendt, Formasyon, 480).

Öyleyse topyekûn tahakküm kavrayışının şekillenmesinde "örgüt"lü biçimde söylenen "yalan" son derece önemlidir. Yalan bulunduğu ortamda propaganda ve terörün gücüne bağlı olarak topyekûn tahakkümü stabil hale getirmeye dayanan yeni bir hakikat kavrayışı kurulabilir. Topyekûn tahakküm sisteminde totaliter yönetici bu bağlamda yalanı önce kurar sonrasında onu gerçekliğin bir parçası haline getirir. Söz konusu yalanın, yalan olduğunu iddia edenleri ise hakikatin karşısında duranlar olarak etiketler ve düşman ilan eder.

Hannah Arendt, sonuç olarak, totalitarizm hakkında yaptığı araştırma sayesinde önemli tespitler yapar. Ona göre yöntemsel bağlamda topyekûn tahakküm yaşayan bir sistemdir. Sistem kendi oluşum sürecinde karşılaştığı zorluklara geliştirdiği çözümler çerçevesinde kurulur. Sonuç olarak topyekûn tahakküm ile sözü edilen araçlar "insanı insan olarak gereksiz" konuma getiren ve "dünyasız"lığı bir olgu haline sokan anlayışı temsil eder. Arendt'in yeni bir siyasal olan pratiği olarak öne çıkardığı bu sistem yirminci yüzyılda büyük acıların kaynağı haline geldi.

Bölüme Sonsöz

Çalışmanın ikinci bölümü boyunca Hannah Arendt'in tanımladığı birçok kavram ve olgu ele alındı. Arendt'in bakışıyla emek, iş, eylem, ekonomi, ırk, kimlik, tarih gibi başlıkların siyasal olan üzerinde yaptığı etki değerlendirildi. Arendt açısından siyasal/ toplumsal alan ya da kamusal/özel alan arasında olduğu varsayılan gerilimin kaynakları tartışmaya açıldı. Kamusal alanda deneyimlenen dışlama

eğiliminin kaynakları Arendt'in önemli bir çalışma konusu olarak ayrıca ele alındı. Dışlamanın yirminci yüzyılda özellikle antisemitizm, emperyalizm ve topyekûn tahakküm üzerinden siyasal ve kurumsal bir niteliğe kavuştuğu iddia edildi. Söz konusu siyasal kavrayışın, Arendt'in tespitiyle, kendine özgü karakteriyle şekillenen "totalitarizm" olduğu vurgulandı. Özellikle kamusal alanı ve doğrudan ilişkili olarak siyasal olanı yok eden bir olgu olarak totalitarizm ayrıntılarıyla değerlendirildi. Tüm tartışmalar ışığında siyasal olan tartışmalarının kamusal alan/ özel alan ayırımıyla önemli bir değerlendirme ölçütü olarak karşımıza çıktığı görüldü. Sonuçta, Arendt'in kamusal alan konusundaki yorumunu değerlendirmek ve karşısında yer alan eleştirel yaklaşımları tartışmaya açmak onun siyasal olan kavrayışını anlamak açısından ayrıca önemli oluğu görüldü. Bu kısımda ilk olarak bu bağlamda bir tartışma yürütülecektir.

Arendt, teorisini okuyucusuna sunarken deneyimlerden uzak soyut bir kavram tartışması yapmaz. Tüm teorisini tarihsel deneyimlerin ışığında şekillendirir. Bu nedenle tarihsel örneklerle benzeşen güncel siyasal tartışmaları anlamada ve açıklamada Arendtçi perspektif son derece işlevseldir. Türkiye'de 2013 Haziran ayı boyunca yurttaşların yaşam alanlarını savunma bilinciyle gerçekleştirdiği "Gezi Direnişi" de böylesine bir deneyimdir. Arendt'in kavramları söz konusu siyasal eylemin ele alınmasında çok önemli bir fırsattır. Bu kavramlarla hem onun siyasal olan anlayışının netleştirilmesi hem de Türkiye'de yaşanan anti-politik karakterli bir devlet müdahalesinin içeriğinin anlaşılması mümkün olacaktır. İkinci olarak bu alt bölüm sonunda söz konusu hedeflerle Gezi Direnişi'nin bir analizi yapılacaktır.

Arendt'in kamusal alan/ özel alan konusundaki konumunu tespit etmek için söz konusu nosyonlar arasında kategorik ayrımlardan önemli birini yapan Jeff Weintraub'dan yardım alınabilir (Özbek 2004, 44-46). Weintraub insan eylemi türlerini toplumsal ve siyasal analize tabi tutar. Sonucundaysa kamusal alan ve özel alan ayrımının dört modelde yapıldığını ileri sürer. Birinci modelde kamusal/özel ayrımı devlet idaresi ve pazar ekonomisi arasındaki ayrımla eşleştirilir. Devlet idaresinin söz konusu olduğu alanlar kamusal alandır. Bunun dışında kalan ve özellikle ekonomik faaliyetlerin sürdürüldüğü alan ise özel alan olarak değerlendirilir. Weintraub tarafından bu model "liberal ekonomist" model olarak adlandırılır.

İkinci modeli Weintraub, “cumhuriyetçi erdem” olarak adlandırmıştır. Bu modelde kamusal alan hem devlet idaresi hem de piyasa ekonomisi alanlarından ayrılmış ve yurttaşlık alanı olarak değerlendirilmiştir. Modelde özel alan, ailenin ve ekonominin alanı olarak tanımlanır. Weintraub’a göre bu modelde kamusal alan doğrudan siyasal olan demektir. Ancak liberal modelle önemli farka sahiptir. Liberal modelde kamusal ya da siyasal olan doğrudan devlet idaresidir. Buna karşın cumhuriyetçi modelde siyasal olan müzakere, tartışma, kolektif karar alma ve birlikte eylemdir, yani yurttaşların kolektif özyönetimi demektir. Dolayısıyla söz konusu ilkelerin söz konusu olmadığı alanlar siyaset-dışı olarak değerlendirilir. Hem söz konusu ilkelerin öne çıktığı hem de ilkelerin uygulanabilir olmaktan çıkarıldığı alanlarda yapılan tartışmalarda siyasal olan faaliyeti sürdürülebilir.

Kamusal alanın sosyal ilişkiler alanı, özel alanın ise mahremiyet alanı olarak görüldüğü anlayışta üçüncü modeldir. “Sosyallık” modeli olarak adlandırılan bu modelde, modern yaşamın ürünü olarak aile yaşamı ve yakın ilişkiler alanı, dış dünyanın kentsel, anonim ve araçsal ilişkileri karşısına konulur. Kamusal alan incelemeleri kentsel mekânlardaki akışkanlık, değişkenlik, çoğul ve zengin sosyallik içeren yaşamlar, gündelik yaşamdaki sosyal bağlar ve etkileşimlerden oluşur. Bu çerçevede iyiden iyiye daralan özel alanın karşısında, sosyal bağlar olarak aşk, güven, cinsellik, sevgi, arkadaşlık dahi kamusal alan konuları olarak ele alınır.

Son model “feminist” düzlemde kurulmuştur: Buna göre özel-mahrem alan olarak aile ve pazar ekonomisi ile siyasal etkinlik alanı arasında bir çizgi mevcuttur. Buna göre temel slogan “kamusal alan evin dışıdır” şeklindedir. Birinci dalga feminist yaklaşımı savunanlarca öne sürülen bu modelde devletle sürekli bir mücadele söz konusudur ve kadınlara yönelik oy hakkı, seçme ve seçilme hakkı gibi haklar için verilen mücadelenin mekânı kamusal alan olarak vurgulanır. Dışında kalan alan ise ailenin, hanenin oluşturduğu özel alandır. Bu kapsamda birinci dönem feminist yaklaşım, kamusal/özel ayrımında, Marksizm ve liberalizmle benzer (devlet karşısında sivil toplumu ya da piyasayı konumlandırmaları bakımından) bakış açısını öne çıkarır. Diğer yandan feminist modelin dinamik bir kamusal/ özel alan kavrayışına sahip olduğu da ayrıca vurgulanmalıdır. İkinci dönem feminist yaklaşım kamusal alanı, özel alanın kapsamını iyice daraltarak (ya da kamusal alanı genişleterek) değerlendirir. Bu çerçevede her tür kişisel ilişkinin siyasal olduğu iddia

edilir ve kamusalın konusu olarak ele alınmaları gerektiği öne sürülür. Bu çerçevede üçüncü modele yaklaşan bir yorumlamayla kamusal alan neredeyse tüm yaşamsal alanı kapsar.

Çalışmanın ikinci bölümü boyunca aktarılanlar çerçevesinde açıkça görülür ki Arendt'in konumunu en iyi ifade eden model cumhuriyetçi erdem modelidir. Arendt, özellikle kamusal/özel alan arasında yaptığı ayrımla kamusal alanın ya da siyasal olanın özerk yapısını öne çıkarır. Siyasal olanı ilkelere sırtını yaslayarak sürekliliğini koruyan bir olgu olarak değerlendirir. Arendt de, siyasal olanı, tartışma, müzakere ve benzeri kavramlar etrafında kurulan ilkeler bağlamında ele alır. Söz konusu ilkeler ekonominin ve devletin yönetsel uygulamalarında yaşanan sorunların tartışılması bağlamında uygulanabilir. Ancak ona göre bu ilkeleri sadece devlet ya da ekonominin işleyişi için varolan ilkeler bütünü olarak algılamak yapılan önemli bir hatadır. Arendt'e göre böyle değerlendirildiğinde siyasal olan yeniden devlet ya da ekonomiye indirgenmiş olacaktır. Bu nedenlerle Arendt ile birçok Marksist ya da liberal ve feminist arasında sürekli bir gerilim bulunur. Kamusal alan bağlamında yaşanan bu gerilime ayrıca değinmek gerekir.

Arendt'in kamusal alan yaklaşımı ile Marx ve Marksist kamusal alan yaklaşımları arasındaki gerilime değinerek başlamakta fayda vardır. Arendt'in Marksizm ile karşıtlık içindeki iki iddiası şöyledir: Birincisi emek (çalışma) özel alan içinde (yaşamsal zorunlulukları anlatması ve bu nedenle özgürlükleri genişletmeye eğilimli ol(a)maması nedeniyle) tarihsiz ve siyaset dışı bir etkinliktir. İkincisiyse emek ve iş arasındaki ayrım muğlak hale getirildiğinde ya da aynı anlamda kullanılmasıyla üretim ve tüketim eşitlenmektedir. Emeğin yegâne amacının zorunlu tüketim nesnelerini üretmek olduğu bir toplum biçimi ortaya çıkmaktadır. Böylelikle tüketim toplumu ve aynı anlama gelecek şekilde çalışanlar toplumu meşrulaştırılmaktadır (Arendt, İnsanlık, 132-147).

Belirtildiği gibi, Marx, Arendt için söz konusu iki itirazın kaynağı konumundadır.⁴¹ Marx'a göre modern yaşamın üretim (iş) ve çalışma (emek) koşullarını birbirinden ayırmak mümkün değildir. Bu nedenle işçinin üretim sürecinin, bireysel yaratıcılığı kuran bir unsur olarak çalışma sürecinden ayrılması

⁴¹ İkinci bölümün ilk başlığında belirtildiği üzere Adam Smith ve John Locke da bu bağlamda Arendt'in eleştirilerinin en az Marx kadar merkezinde yer alır (Arendt, İnsanlık, 139, 160).

mümkün değildir. Arendt'in görüşlerinin aksine Marx yabancılaşmanın kaynağını üretim sürecinde emeğin tekil ve örgütsüz biçimde bireyselleşmesi olarak görür. Söz konusu bireyselleşmiş emekten kurtulmak için de yürütülecek faaliyeti dayanışma ağlarıyla biraraya gelen emekçilerin siyasal eylemi olarak değerlendirir. Bu kapsamda siyasal olanı emekçilerin dayanışma ağı için ve dayanışma ağları süresince verdikleri mücadele olarak görür. Bu doğrultuda, Marx'a göre yabancılaşmış emek de, insanın hem doğaya hem de bir cins olarak kendine, kendi öz etkin işlevine, kendi yaşamsal etkinliğine (üretme) yabancılaşması demektir. İnsan bu durumda "cinsil yaşamını", bireysel yaşamın sıradan bir aracı konumuna getirir. Böyle bir durumda emek, yaşamsal etkinlik ve üretken yaşamın kendisi konumundan insani bir gereksinmenin, fiziksel varlığı korumanın aracı konumuna düşer. Marx'a göre yabancılaşmış emek ile insan "kendi yaşamsal etkinliğini, kendi 'özünü' ancak 'varoluşunun' bir aracının ta kendisi durumuna getirir" (Marx 1993, 145-147).⁴²

Arendt'e göre emek ne kadar tarihsiz ve yalnızca zorunluluklar için harcanan bir çabaysa Marx'a göre, o denli önemlidir; üretken yaşamın kendisidir. Emek aracılığıyla bir yandan yabancılaşma açıklanırken diğer yandan cinsin özgüllüğünü ve bilinçli etkinliğini ortaya çıkartma potansiyeline vurgu yapılır. Arendt'in düşüncelerini şekillendiren Marx eleştirisinin kaynağı ise tam burasıdır: Arendt'e göre Marx bilincin, kendine özgüllüğün, düşüncenin ya da özgürlüğün olmadığı bir etkinlik olarak emeği, iş faaliyetiyle eş anlamlı, birbirini içerecek şekilde sunmaktadır. Söz konusu sunum sonrasında, modern yaşam içinde yegâne özgürleşme aracı ya da olasılığı olarak da, işin kendisini değil sınıfsal kimlikleriyle bir araya gelen emekçileri ve içinde özgürlük nüvesi taşımayan emeği görmektedir.

Altı çizilmesi gereken nokta şudur: Marx, Arendt'ten farklı biçimde, olumsuzun (yabancılaşmış emek) olumsuzlanması ve dışlanması yerine, olumsuzu olumlu bir yaşam biçiminin (siyasal olanın) kurucu olasılığı olarak değerlendirmektedir. Bu anlamda Arendt iş ile emeğin iç içe geçtiği ve işin emek gibi tarihsiz ve bilinçsiz bir konuma indirgendiği anlayışı siyaset dışı olarak değerlendirir. Marx ise Arendt'in siyaset dışında gördüğü bu bakışını işçinin özne olma olasılığının ortaya çıktığı siyasal koşul olarak değerlendirmiştir. Marx'a göre, dolaysız şekilde, özgürlük ile üretim ve çalışma ayrılamazken, Arendt konuya ilişkin

⁴² İtalik vurgular Marx'a ait olan metnin kendisinde bulunmaktadır.

eleştirisini ekonomi-politik kavrayış üzerinden sunar: Ona göre ekonomi politikçiler, özgürlüğü ekonomi ve ona bağlı başlıklar olmaksızın değerlendirmeyi mümkün olmaktan çıkarmıştır (Arendt, İnsanlık, 174). Arendt ekonomi ve diğer toplumsal alana ilişkin konuların önemini yadsımaz. Onun için kabullenilmez olan temel gerilim insani zorunlulukların kamusal alanda yegâne özgürleşme konusu haline getirilmiş olmasıdır. Bu kavrayışla ona göre özgürlüklerin müzakere, tartışma, kolektif karar alma, özyönetim ve birlikte eylem gibi kategoriler bağlamında ele alınma eğilimi, terkedilme potansiyeli nedeniyle tehlikeli bir sürecin içine çekilmektedir.

Marx ile Arendt arasında kamusal alan düzleminde ortaya çıkan gerilimin benzeri, başta da söylediğimiz gibi, birçok Marksist ile Arendt arasında da söz konusudur. Arendt'in Marx ile olan tartışması bağlamında Marksistlerin birçoğunun yaptığı eleştiriler şöyle özetlenebilir:⁴³ İlk olarak kimi Marksistler Arendt'i, emeği toplumsalın içerisinde özgürlükle hiçbir ilişkisi olmayan, bağımsız bir kategori olarak sunmakta olduğu yönünde eleştirirler. Bu görüşe göre Marx'ta özgürlüğün kurucu ve asli unsuru olan emek ve üretim, Arendt'in düşüncesinde negatif unsurlar olarak dışlanmaktadır. İkinci olarak onlara göre Arendt, çalışma ve siyasal eylemi ayırdığı sırada örneklediği Antik Yunan'daki kadın ve köle emeğini görmezden gelerek, bir anlamda tarihsellik ve gerçeklikten bağımsız normatif bir bakış açısının içerisinde boğulmaktadır. Son olarak, kamusal ve özel alan ayrımında olduğu gibi, Arendt, felsefe ve siyaseti de birbirinden ayrı ve bağımsız biçimde değerlendirmektedir.

Söz konusu eleştiriler dikkatle incelendiğinde, başta da belirttiğimiz biçimde tartışmanın özel alan/ kamusal alan ayrımı çerçevesinde yürütüldüğü fark edilecektir. Eleştirilerin her üçünde de Arendt'in, emek, iş ve eylem kategorilerini hiyerarşik bir dizgede değerlendirdiği iddia edilir. Bu doğrultuda eylemin diğer iki kategoriye dışlayacak şekilde konumlandığı varsayımına dayanılır. İlk iddiaya verilebilecek en iyi yanıt; Arendt'in *vita activa* söyleminin emek, iş ve eylemi ayrılmaz kategoriler olarak değerlendirdiği şeklinde olacaktır.

⁴³ Eleştirilerin kapsamlı bir özeti için Funda Çoban'ın eleştirel makalesinden yararlanılmıştır (Çoban 2010, 120-132)

Arendt, söz konusu eleştiriyi feministlere karşı vermiş olduğu (birazdan bahsedilecek olan) yanıtı benzer biçimde göğüsler. Emek, ona göre cinsiyet gibidir ve bireyin yaşamsal zorunluluk konusudur. Buna göre emek eylemin kurucu unsuru olarak tartışma götürmez biçimde, yaşamsal tatmini sağlayacak zorunlulukların kaynağı konumundadır. Ancak kamusal alandaki müzakere, tartışma, uzlaşma, ortak kamusalılık gibi siyasal olanın kurucu ilkeleriyle aynı konumda olamaz. Tartışılmaz, müzakere edilmez olması nedeniyle, siyasal olanın “temel ve biricik” meselesi haline gelemez. Arendt, insanın var-olma sürecinde olmazsa olmaz zorunluluk konularının –kimlikler ve doğuştan getirilen diğer zorunluluk başlıkları gibi emeğin de– siyasetin tek konusu yapılamayacağını iddia eder. Emek yaşamsal zorunlulukları yerine getirme konusunda önemli bir araçtır ona göre. Bu durumda yaşamsal zorunlulukların yerine getirilemediği bir siyasal ortamda tabiidir ki siyasal tartışmaların merkezinde yer alacaktır. Ancak emek yaşamın yegâne unsuru, insanın biricik ereksel kavrayışı haline getirildiği anda siyasal olan emek tartışmalarına indirgenmiş olacaktır. Bu ise daha önce defalarca belirtildiği üzere Arendt’in hemen dışladığı seçenektir. Tabii ki kadın ve emek sorunları karşısında oluşan örgütlenmelerle insanın yaşamsal nitelikteki zorunlu gereksinimlerinin önemini Arendt de vurgulamaktadır. Ancak söz konusu unsurların politikanın yegâne unsuru olarak değerlendirilmeleri ona göre mümkün değildir. Emek, cinsiyet gibi zorunluluk unsurlarının tartışılmaz olanı örgütlemeleri ve bu nedenle merkezi, dikey ve tekil örgütlenme potansiyeli taşıdıkları ihtimali de dikkatten kaçırılmamalıdır. Örgütler onun için siyasal olanın öğretildiği ve kanaatlerin şekillendiği birimler olarak kuşkusuz önemlidir. Siyaset bu örgütlerin hegemonik kavrayışına terk edildiğinde “temel” mesele, egemenlik ve gücün merkezi konumda kendilerine yer bulabilmesi haline gelmektedir.

Belirtildiği üzere ikinci ve en sık yapılan eleştirilerden biri, Filiz Çulha Zabçı tarafından da yapılan Arendt’in Antik Yunan’daki kadın ve köle emeğini gözardı ettiği yönündeki eleştirileridir (F. Ç. Zabçı 1997, 157). Bu eleştirilerde göz ardı edilen, Arendt’in söz konusu dönemi ideal dönem ya da altın çağ olarak değil, kamusal alanın, onun çizdiği çerçevedeki kavramlarıyla, yaşamasına olanak sağlayacak şekilde hayata geçirildiği bir dönem olarak değerlendirmesidir ve bu çerçevede örnek almasıdır. Daha açık şekilde Arendt için antik Atina aslında tarihsel olanaklarla ilişki kurmak şeklinde tanımlanabilecek bir kavram olarak “zihnin

genişlemesi”⁴⁴ için ortaya atılan bir deneyim modelidir. Eksikliklerine karşın modern siyaseti değerlendirmek ve eksikliklerini vurgulamak için bir fırsat olarak görülür. Bu anlamda normatif bir çizgi olarak eleştirilebilse de Arendt açısından, kendi olgusal yaklaşımını göstermesi bakımından güzel bir örnektir.

Arendt’in felsefeyle olan ilişkisi, (üçüncü eleştiri noktası) *İnsanlık Durumu*’nda ayrıntılı olarak ele alınır. Söz konusu ilişki, *vita contemplativa* ve *vita activa* ayrımı çerçevesinde şekillenir. Bu temelde o, felsefe ve siyaset arasında tercih yaparak, felsefeyi terketme eğiliminde değildir. Onun çabası Augustinus’tan beri yerleşik hale gelmiş olan felsefi kavrayışı reddetme gerekçelerini ortaya koymaktır. Arendt, Augustinus’a dek uzanan felsefi gelenekte, düşüncenin siyasal hiyerarşinin en üstünde konuma yerleştirildiğini iddia eder. Marx sonrasında ise, emek bu tartışmada, düşünmenin hiyerarşik düzlemde en üstte yer almasına paralel biçimde konum almıştır. Marx felsefi geleneği terk etmeyerek diyalektik düşünme yöntemi ile “tarih”i, düşünce ile şekillenen felsefi kavrayışın devamı olarak değerlendirmiştir. Arendt’e göre Marx tarihsel/olgusal bir hakikat olarak emeği düşünce ile ikame eder. Ona göre, bağımsızlık, özgünlük, kendiliğindenlik gibi kavramlar, Marx’ın bu yaklaşımıyla, siyasal olanı tanımlamada kullanılabilir olmaktan çıkar. Arendt ise süreç egemen bir bakışla geleceği önceden tespit eden bu yöntemi reddeder. Tarih, ideolojilerin gelecekte ulaşılacak zorunlu sonuçlarını gösteren araç konumuna indirgenir. Onun amacı felsefenin söz konusu düşüncüyü şekillendiren yaklaşımını reddetmektir.

Arendt’in görüşleriyle feminist yaklaşım(lar) arasındaki gerilime odaklanıldığında özetle söz konusu gerilimin iki tarafı olduğu görülecektir. Birinci olarak, Arendt’in feminist yaklaşımla arasında yöntemsel bir tartışma söz konusudur. Tartışmanın omurgası kimlikler bağlamında ve dışlama/kapsama ikiliği düzleminde yürütülür. Bu anlamda Arendt’in diğer siyasal ideolojilerle arasına koyduğu mesafesinin gerekçeleriyle aynı çerçevede okunabilir. İkinci gerilim yaratan tartışma ise (tıpkı Marksist kuramla arasında söz konusu olduğu üzere) kamusal alan/özel alan ayırımına dayalı olarak şekillenir.

Nilgün Toker, Arendt’in feminist kuramla ilişkisini ele aldığı çalışmasında, Arendt’in, bizzat politik kavrayışı gereği feminist olmadığını savunur. Başka deyişle

⁴⁴ Arendt’in Kant’tan ödünç aldığı kavram bölüm 3.2 boyunca ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

feminist olmamak onun için kişisel bir tercih değildir. Feminist olmamak, bir çerçevenin içinde kalmamak adına (siyasal olanı kavrama biçiminden dolayı) yöntemsel anlamda siyasal ve felsefi bir tercihtir (Toker 2005, 64). Fatmagül Berktaş’a göre de Arendt için aynılık, hiçbir politik eylemin temeli olamaz, çünkü çoğul olanın tekte birleştirilmesi, esas olarak anti-politiktir, bu politik topluluklarda var olan çoğulluğa dayalı birlikteliğin tam tersidir. Arendt’in düşüncesi, kendini daha geniş politik kaygılardan soyutlayan ve yalnızca kendi içine kapalı bir kategoriymiş gibi ele aldığı kadınların kimlik sorunlarına odaklanan, başka toplumsal sorunlara dayalı hareketlerle ittifak kurmayan ve daha geniş siyasal mücadelelere girişmekten kaçınan feminist hareketi uyarıcı niteliktedir (Berktaş 2012, 209-210).

Öyleyse “kadınlık sorunu”na ilişkin yaklaşımın genişletilmesi mümkündür. Arendt, sadece kadın kimliği üzerinden temellendirilen siyasal bir tartışmaya değil, kimliklerin tamamının (dinsel, bölgesel, etnik) öncelikli oldukları iddiasıyla ortaya çıktıklarında belirlenimci kavrayışlarıyla siyasal olanın kurulmasına karşı çıkarlar. Ona göre doğuştan gelen bir özellik, değiştirilemez, tartışılmaz ve müzakere edilemezdir. Bu sebeple kamusal alanı ya da siyasal olanı kuran ilkeler kapsamında değerlendirilmezler. Ancak buradaki önemli nokta şudur: Arendt, teorik yaklaşımı gereği feminizmi siyasal olanın içine dâhil etmemiş olmasıyla kadınların ya da diğer herhangi bir kimliğin sorunlarını politikanın dışına atmış olmaz. Onun sorunsallaştırdığı temel konu siyasal ideolojilerin yaklaşım tarzıdır (Örs 2009, 10-11).⁴⁵ Bu yaklaşım çerçevesinde ideolojiler daha baştan, kurdukları hakikat rejimleri aracıyla, ötekinin/başkasının varolduğu kamusalılık içinde tartışmaya açılan konularını görmezden gelmeye ve dışlamaya eğilimlidir (Taminiaux 2009, 19-21).

Arendt’in “iyi yaşam”ında mucizevi olanı yaratmaya muktedir olan “eylem” dışlamanın olmadığı bir siyasal olanı öne çıkarır. Herhangi başka bir düşüncenin belirlediği sorunların dışlanmasını mümkün kılacak olması bakımından dünyasızlığı yaratan diğer siyasal ideolojiler gibi feminizm de tam da bu nedenle Arendt tarafından sahiplenilmez. Ona göre diğer kamusalılıkları dışlayan her kavrayış dünyayı anlamada gerekli olan özgünlük ve çoğullukları yaratmanın önünde engeldir. Bu anlamda kamusal alanda siyasal olanın kurucu unsuru olan eylemin,

⁴⁵ Örs, yazısında kimlikleri postmodern siyasal ideolojinin unsurları olarak değerlendirmektedir. Düşünce örgüsü bakımından (kimliklerin dışlama eğilimi bağlamında) Arendtçi düşünceyle uyumakta olduğu söylenebilir.

herhangi bir ideolojik formun içinde “kimlik” savunusu yapmak değil, eylem ve söz ile ‘kim’ olduğunu göstermek demektir (Toker 2005, 65). Berktaş’ın ifadeleriyle de Arendt’in kamusal ile kavradığı tartışmanın başlamasına imkân verecek doğumluluğa ve tartışmanın süreceği bir çoğulluğa dayanır. Aksi durumda siyasal olan donmuş kimliklerden arındırılamayacak, çeşitlilik ve yenilenebilirliği korumak mümkün olmayacaktır. Bu anlamda benlik denen şeyin kutuplaştırılmasına ve kalıplaştırılmasına, çoğul kimlikleri oluşturan farklı kimlik boyutlarını bastırmaya ya da inkâr etmeye direnmek son derece önemlidir (Berktaş 2012, 211-212).

Daha önce belirtildiği gibi ikinci tartışma yaratan gerilimin kaynağı feministler ile Arendt’in kamusal alan/ özel alan ayrımı konusundaki farklı görüşlerine dayanır. Feminist yaklaşımın ikinci dalga sloganının (“kişisel olan politiktir”), farklı kamusalıkları, çoğullukları gizleme potansiyeli nedeniyle özel alanı kamusal alandan ayıran Arendt arasında farklılaşmaya neden olacağı açıktır. Söz konusu slogan çerçevesinde özel alanın içindeki mahreme ait olduğu düşünülen konuların da siyasetin konusu olması gerektiği savunulur. Arendt’e göreyse, tersine, kişisel olanın siyasal olan bağlamında yaratabileceği bir çoğulluk söz konusu olamaz. Kişisel olan, örgütlenme ve ötekilerle birlikte, ortaklıklar temelinde şekillenen bir anlayış aracılığıyla eylem sürecini kuramaz. Arendt’e göre söz konusu bakış atomize etmeye meyilli olması nedeniyle anti-politik (politika-karşıtı) karakteri gerekçeleriyle reddedilir.

Arendt ile feministler arasındaki gerilimin karşılıklı olduğu açıktır. Arendt’in görüşleri feminist yaklaşımla çelişirken, 1970’lerdeki feministler de Arendt’in düşüncelerinin son derece hatalı olduğunu savunmuştur. Feministlere göre, zorunluluk alanı ya da özel alan içinde, siyasetten dışlanan, ekonomik birimlerle birlikte hane içindeki ekonominin sorumlusu ve muhatabı olan kadın, Arendt tarafından siyasetin de dışına atılmaktadır. Arendt, kadınlar tarafından bu yaklaşımıyla affedilmezdir ve erkek dünyasının savunucusu, kadınları, şefkatin temsilcisi konumuna indirgeyen gerici bir kişi olarak eleştirilmektedir (Berktaş 2012, 195-196).⁴⁶

⁴⁶ Norma Claire Moruzzi, feministlerin daha sert bir yorumuna işaret eder. Feministlere göre Arendt, kamusal alanla özel alan arasındaki kararlı ayrımıyla geleneksel sıradüzeni (hiyerarşi) savunur. Kadınları savaşılayarak daha az değer yüklenmiş özel alana sürgün eder. Bu gerekçelerle onlara göre Arendt “kendi cinsiyetine ihanet eden bir hain”dir (Moruzzi 2009, 24).

Berktaş söz konusu bakışı Arendt'in yüzeysel kamusal alan/ özel alan ayrımı okuması olduğu gerekçesiyle eleştirir. Sorunun kaynağını 1970'ler feminizminin önceliklerine bağlar. O dönemde feministler kadınların, evrensel yurttaşlığa kabul edilmiş olmalarına karşın hala kıramadıkları ve onları özel alana, ev içindeki geleneksel annelik ve eşlik rollerine hapseden ayrımcılığa karşı mücadelesine odaklanmışlardı. Modern/sosyal koşulların özel ve kamusal alanlarda yol açtığı tehlikelerle ilgilenmiyorlardı. "Bu açıdan bakıldığında onlar için sosyal 'kadın sorunu'nun farkında olsa da 'kişisel olanın siyasal olmasıyla' hiç ilgilenmeyen Arendt'in tutumunun çok yersiz, hatta zararlı görünmesi doğaldı." Ancak sorun şuydu ki bu yazarların tamamı "Arendt'in kamusal alanının cinsiyetlendirilmiş olduğunu varsayıyorlar ve dolayısıyla onu kadınların bu alandan tarihsel dışlanmışlığını görmezden gelmekle eleştiriyorlardı." Arendt içinse kamusal alan dişil ya da eril karakterli bir yapıya sahip değildi. Onun için *vita activa*'nın merkezi unsurlarından emek, iş ve eylem cinsiyetlendirilmiş tarihsel ve sosyolojik kategorilere denk düşmüyordu. Kamusal alan ya da siyasal alana ilişkin düşünürken Arendt kadını özel alanda bırakmak gibi bir niyeti bir yana tüm "insanlık durumu"nın yaşadığı olumsuz yönlerini vurgulamaya odaklanmıştı. Kamusal ve özel alanı ayırmasıyla Arendt, eril ve dişil karakterleri doğal olarak birbirinden ayırdığı düşüncesinde değildi (Berktaş 2012, 196). Bundan çok daha ileri bir kavrayışla Arendt, kamusal alana giren herhangi bir sınıf ya da toplumsal grubun talepleri ne kadar o gruba özgül olursa olsun "kamusal-politik mücadele dar öz-çıkartı daha geniş bir biçimde paylaşılan kamusal ya da ortak çıkartı dönüştürür." Arendt için siyaset yapmak sosyal ekonomik olarak bir gruba ait olarak sorunları bir kenara bırakmak değildir. Tersine "genelleştirilebilir bir temele sahip olan ve bir kolektifin üyeleri olarak hepimizi ilgilendiren ilkeler, çıkarlar, değerler adına bunlar için mücadele etmektir." (Berktaş 2012, 236) Bu bağlamda Arendt için kadının kamusal alandan dışlanması ve özel alanda unutulmasının söz konusu olmayacağı açıktır. Tersine kadının sorunlarının insanlık durumunu olumsuz duruma götüren tüm diğer koşullarla birlikte kamusal alanda kurulan kimlikler arası dayanışma ağları aracılığıyla temsili Arendt'in bakış açısını yansıtır.

Son olarak, başta belirtilen sebeplerle Arendt'in kamusal alan tartışmalarındaki konumunu netleştirebilmek adına olgusal örneklerle yönelmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda Arendt'in bölüm boyunca yapılan tartışmaları

özetleyen ve kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği cevapları somutlaştıran bir deneyim olarak Gezi Direnişi'ne değinilebilir. 31 Mayıs 2013 tarihinde başlayan ve Haziran ayı boyunca tüm Türkiye'de süren eylemlerde bir yandan Arendt'in eylem kategorisini kullanırken kavramsallaştırdığı alt kategorileri bulmamız mümkün olmaktadır. Diğer yandan devletin (ya da siyasal karar alıcı konumdaki Adalet ve Kalkınma Partisi hükümetinin) kendini, yönetsel anlamda yegâne egemen ilan eden ve siyasal olanı topyekûn tahakküm sistemine doğru sürükleyen kararlarıyla görmemizi sağlamaktadır.⁴⁷

Her şeyden önce Gezi Direnişi Arendt'in önemli tespitini doğrulayacak niteliktedir. Ona göre bu gezegenin insanların yaşamasına uygun bir yer olarak kalması için kötülükler karşısında basitçe "Hayır" diyebilmek yeterlidir (Arendt, Eichmann, 239). Diğer yandan bu direniş, "beklenmedik ve özel olarak tasarlanmayan" bir olay olmasıyla da onun kavramlarına uygundur. Kimsenin başlayabileceği konusunda en ufak bir fikrinin olmadığı bir anda bir parkın yok edilmek istenmesine basitçe "hayır" diyen, başta örgütlü toplulukların ve sonrasında örgütsüz bireylerin büyüttüğü bir siyasal deneyim olarak şekillendi. Bu bağlamda kolektif ve yatay örgütlenme modelinin temsilcisi olan örgütlenmelerin potansiyeli aktif hale getirmesiyle bu eylem Arendt'in siyasal eylem anlayışının temel iki kavramının görünür hale gelmesine de olanak sağlamıştır: Doğumluluk ve mucize.

Türkiye'nin iki ili dışında tüm illerde meydana gelen eylemler siyasal bir şölene dönüşmüştür. Siyasal kimlikleriyle insanlar taleplerini özgürlük temelinde ortaya koyarak mucizevi büyüklükte bir eylemlilik sürecini doğurmuşlardır. Çokluklar bu anlamda *Dasein* kavrayışlarıyla Haziran ayı boyunca gerçekleşen eylemlerde yeni bir yaşam tarzını deneyimlemişlerdir. Böylelikle Arendt'in eleştirdiği şekilde kitlelerin siyasal ideolojilerin gösterdiği yolda önceden belirlenmiş bir gerçekliği öğrenerek, sürecin sonuna doğru yürümeye çalıştığı bir eylemliliği reddetmişlerdir. Tersine çoklukların gündelik yaşam içerisindeki deneyimlerle kavranan siyasal eylemini ortaya çıkarmışlardır.

Arendt'in yeniden dünyaya gelmenin aracı olarak sunduğu siyasal eylem deneyimi (Gezi direnişi) yatay örgütlenme aracılığıyla burada söz konusu olabildi.

⁴⁷ Söz konusu eylemleri gün gün Türkiye'de yaşanan gelişmelerle ve dünyadaki yansımalarıyla ele alan bir çalışma için bkz. (Atayurt, Bektaş ve Öztürk 2013)

Dikey hiyerarşik örgütlenme, dışlamaya dayanan ve deneyimi önemsiz kılan kavrayış terk edildi. Daha da önemlisi, söz konusu örgütler tek kişinin egemenliğine dayalı yönetimi değil, Arendt'in belirttiği biçimiyle, sonsuz çoğulcu iktidar olanaklarıyla şekillenen yönetimi savunmaktaydılar.

Yatay örgütlenme kavrayışı ile şekillenen hareket, sonrasında işgal edilen bir parkta hayat buldu. Ancak bu zaman süresince Gezi Parkı dışındaki neredeyse protesto gösterilerinin gerçekleştiği tüm illerdeki parklarda da eşitler arası konuşma ve kendini ifade etme yolları denendi. Mücadele, güncel sendikalarındaki siyasi partilerdeki örgüt hiyerarşisine indirgenmedi. Dışlayıcı ve seçkinci olmayan dil, mümkün olduğunca fazla sayıdaki çokluk için bir deneyim alanı olmaya çabaladı. Bu doğrultuda ideolojik dil ve merkezileşmeye meyilli anlayış reddedildi.⁴⁸

Arendt'in çoğulcu düşüncesinde, konuşmanın tercih edildiği yerde şiddetin asla ortaya çıkamayacağını yeniden hatırlamakta fayda vardır. Gezi olayları süresince hükümet ve temsilcilerine göre “karşı” tarafta olduğu varsayılan temsilciler için müzakere, uzlaşma, tartışma ve kolektif karar alma (dayanışmalar düzleminde) gibi kategoriler daima ön planda tutuldu. Bu anlamda daha fazla özgürlük talebiyle siyasal olan kurulmaya çabalandı. Öte yandan, bu kavrayış asla muhatap olarak görülen hükümet temsilcilerinin şiddet eğilimine şiddet ile cevap vermek biçimine de dönüşmedi ve siyasal olanın gerçek manada –Arendt'in anladığı düzlemde– kamusal alanda deneyimlenmesi hedeflendi ve çoğunlukla mümkün oldu.

Sorgulanabilecek bir diğer konu hükümet temsilcilerinin haziran ayı ve sonrasında savundukları politikalarla, Arendt'in önemli kavramına, totalitarizme (en azından) eğilim gösterip göstermedikleridir. Bu amaçla topyekûn tahakküm, emperyalizm ve antisemitizm bağlamında Arendt'in düşüncesine değinmekte fayda vardır. Siyasal olan kavrayışının güç ilişkileri perspektifine, genel iradenin “tek konuşan”a indirgendiği bu sistemde güçler birliği tartışmalarının sıklıkla yapılmış olması şaşırtıcı olmayacaktır.⁴⁹ Özellikle rekabet halindeki çok sayıda iktidar odağını, “iyi yönetim”e yönelimde en önemli koşul olarak değerlendiren Arendtçi kavrayış, en sert eleştirisini şiddetin egemen olduğu tekçi egemen kavrayışına

⁴⁸ Yatay mücadele ve Gezi Direnişi arasındaki ilişkiyi ayrıntılı inceleyen bir makale için bkz. (Akay 2013).

⁴⁹ Bu tarihler ve sonrasında güçler ayrılığı yerine güçler birliğinin savunulduğu çok sayıda siyasal söyleme tanık olunmuştur.

yöneltir. 2013 yılının Haziran ayında ve sonrasında Türkiye koşullarında sistem siyaset-dışına, tek kişinin egemenliğine evrilmiştir.⁵⁰ Kant'ın tahakküm biçimi olarak kavramsallaştırdığı bu sistemde, şiddet eğiliminin arttığı yönetsel kararlarla ortaya çıkan Gezi Direnişi, bu anlamda şaşırtıcı değildir. Hatırlamak gerekir ki Arendt'in *Şiddet Üzerine* adlı çalışmasının temel iddialarından birisi, iktidarın çoğulluğundan uzaklaşıldığı oranda analitik düzlemde varılan son noktanın şiddetin egemenliği olacağı tezidir. Çünkü ona göre tek kişinin egemenliğinin sürdürülmesinin koşulu tabii ki şiddetle diğer çoğullukların "söz"lerini yok saymaya ve hatta yok etmeye dayanacaktır.

Arendt'e göre totaliter yönetim, insanı, insan olarak gereksiz konuma indirger. "Gereksizlik" anlayışı bir kimliğin kurucu olarak görülmesi ve diğer kimlikleri dışlamasıyla yerleşik hale gelir. Emperyalizmin yayılma stratejisi esnasındaysa, dışlanan kimlikler düşman olarak şiddet, terör, propoganda ve dolayısıyla egemenliğin araçları olarak kullanılır.⁵¹ Bu kapsamda Türkiye'de uygulanagelen dış politika kavrayışının söz konusu eğilimi beslediğini söylemek zor olmaz. Kimliklere yönelen ve özel bir kimliğe dayandırılmak istenen (sünni) dışlama eğilimli siyasal anlayış özellikle 2011 sonrasında Türkiye dış siyasetince sürekli savunulmuştur. Türkiye'nin 2011 yılında Arap Baharı sürecinde başlayan Suriye İç Savaşı konusunda takındığı tutum bu eğilimi doğrudan temsil etmektedir. Türkiye bu savaşta yayılmacı söylemi ve alevi/sünni ikiliği üzerinden yürüttüğü ayrımcı siyasetiyle egemenliğini sağlama eğilimini net biçimde ortaya koymuştur. Bu doğrultuda sınır komşumuz olan Suriye'de ortaya çıkan savaş koşullarının devamında üstün kimliğin (sünni) hegemonyası anlayışı ve bunu öneren şiddet savunulmuştur.⁵² Söz konusu yaklaşımın Arendt'in emperyalizm ve antisemitizm arasında kurduğu bağlantıyla benzerliği açıktır. Egemenlik alanının tekçi bakışla derinleşmesi amacıyla siyasetçilerin doğuştan gelen ve siyaset konusu yapılamayacak olan değerleri araçsallaştırması tehlikeli sonuçlar doğurabilir. Bu

⁵⁰ Türkiye'de kuvvetler ayrılığına ilişkin tartışma Gezi Direnişi'nden çok önce başlamıştır. Bu anlamda yasama ve yargının özerkliği sorunu ile Gezi olayları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Gezi Parkı konusunda gösterilen tepkinin Park'ın bulunduğu yere alışveriş merkezi yapmak üzere kesinleşmiş bir yargı kararına aykırı davranmakla ilgili olduğu unutulmamalıdır. Bkz. (ANKA 2012).

⁵¹ Ayrıntılı değerlendirme için 2.2.2 bölümüne bakılabilir.

⁵² Söz konusu iddialar, Suriye muhalefetine Türkiye'de örgütlenmesine ilişkin verilen desteklerle doğrulanır. Bu ve Suriye ağırlıklı kimlik eksenli politikalar konusunda bkz. (Dünya Bülteni 2013); (Belli 2012).

çerçevede alınacak siyasal kararların Arendt'in totalitarizm vurgusunda şiddetle karşı çıktığı temel tartışmalar olduğu unutulmamalıdır.

Arendt'e göre kimliklerin araçsallaşması bağlamında ortaya çıkan siyasal olan, egemenliğin hegemonik biçimde kullanılmasıyla, propaganda, korku ve dışlama politikalarının da temeli konumuna yerleşir. Bu şekilde, kitlelerin hareket halinde eleştirel düşünme alışkanlığından uzaklaştığı, örgütsüz, hakları için mücadele etme konusunda isteksiz bireylerden oluşan siyasal olan karşımıza çıkar. Bu amaçla bilinçli tercih eylemi olan ve örgütlülüğe dayanan direniş hareketleri çeşitli propaganda ve korku teknikleriyle bastırılır.

Diğer yandan Türkiye'de özellikle son yıllarda örgütlenme/örgütsüzlük oranının vardığı sonuçlar son derece tehlikeli boyutlara ulaşmıştır.⁵³ Bu nedenle yurttaşların farklı kamusalılıklarda tartışma ve kendini ifade olanağı bulacağı bir siyasal olanın şekillenme olasılığı da hızla yok olmaktadır. Böylelikle kolayca düşünceleri yönlendirilen kitleler aracılığıyla oluşan oy verme davranışları totaliter eğilimleri her geçen gün daha da heveslendirmektedir. Bu bağlamda Gezi Direnişi'ni anlama konusunda yarattığı fırsatlardan da hemen anlaşılmaktadır ki; Arendt'in eylem ve egemenlik konularındaki görüşleri Türkiye siyasal yaşamının sorunlarını ve yeni olanaklarını kavramada son derece değerlidir.

⁵³ Sadece sendikalara üyelik rakamlarına bakıldığında dahi oranlar düşündürücüdür: 10 milyonu aşkın işçinin bulunduğu Türkiye'de örgütlü işçi sayısı resmi verilere göre, 1 milyonun altındadır (<http://www.sgk.com.tr>).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KONUŞMANIN İKTİDARI

3.1. Politik Olanın Yaşam Alanı

Hannah Arendt'e göre, siyasal olan kendine bir yaşam alanı bulmaz; tam tersine siyasal olan deneyimlendiği anda yaşamın kendisi kurulur. Aksi halde tecrübe edilenin kendisi dünyasızlıktır. İnsanoğlu eylemlerinin farkına vararak yaşamını sürdürüyorsa ancak dünyasızlık ihtimalini yıkabilir. Bu kısımda Arendt'in siyasal olanın kuruluşunda öne çıkan söz konusu dünyasızlık eğilimini ortaya çıkaran kimi tartışmalarla olan ilişkisine değinilecektir. Deneyim, siyasal eylem, dışlama, öteki gibi kavram ve kategorilere ilişkin Arendt'in yaklaşımı ona yapılan eleştiriler bağlamında ele alınacak ve aldığı konuma ilişkin tespitler yapılacaktır.

Arendt'e göre insan tarihin kurucu bir unsuru olarak eylemde bulunurken birlikte eylemde bulunduğu diğer insanları sadece maddi ilişkiler ağına ölçüp biçtiği geometrik eşitlik mekanizmalarının bir parçası olarak değerlendirmemelidir. Onları farklı anlayış, düşünce ve tarihsellikleriyle eşit varlıklar olarak kavramalıdır. Bu şartla insanoğlu siyasal olanın yaşam alanını kurabilir. Bununla birlikte Arendt için, siyasal olan şiddetin dışlandığı ve iktidarların kamusal mutluluk çerçevesinde konumlandırıldığı anda ortaya çıkabilir. İnsan özgür bir şekilde ve birlikte yaşamı savunarak siyasal olanı var edebilir. Ona göre özgür, çoğulcu ve ortaklaşa deneyimlenen barışçıl eylemler siyasal olanın zeminini sarsılmaz şekilde kurabilir ve kamusal mutluluğu hissedilir hale getirebilir.

Arendt'in kavrayışına ilişkin yapılan tüm bu yorumlar çoğunlukla normatif bir yönetime sahip olduğu yönünde görüşlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bakışının gerçekçi olmadığı antik Yunan uygarlığının bir güzelleme olarak ütopyacı bir eğilimle konuştuğu şeklindeki argümanlar da eleştirilerin temelini kurar. Arendt'e göreyse maddi yaşamın gerçekliği göz ardı edilerek siyasal olan kavranamaz. Onun için insanın tarih içinde varoluşunu anlamlandırırken yaşadığı deneyimin görmezden gelinmesi, siyasal olanı oluştururken yapılabilecek en büyük hatadır.

Arendt felsefesinin normlara dayalı olduğu ve deneyimleri dikkate almadığı yönündeki eleştirilerin üstesinden gelmek adına, servet ve mülkiyet kavramları arasında ortaya koyduğu farklara yönelmek gerekir. İki kavramdan biri olan mülkiyet, Arendt için hem zorunluluk alanının bir parçasıdır hem de yaşamı kurma ve kamusal alana katılım bakımından son derece gereklidir. Buna karşın ona göre bugün insanoğlu serveti edinme ve koruma uğruna yaşamından vazgeçmiştir. Serveti yaşamının öznesi haline getirmiştir. Bu bakış sonucunda da mülkiyete bakış dönüşmüştür. Mülkiyet sadece serveti belirginleştiren zorunluluk alanındaki bir konu haline getirilmiştir.

Hâlbuki Arendt için mülkiyetin bir arada yaşama ilişkin çok daha önemli bir işlevi vardır ve bu özellik böylelikle yok sayılmaktadır. *İnsanlık Durumu*’nda Arendt insanın biraradalığını garanti altına alanın öncelikle “zorunluluk” alanı olduğu tespitini yapar. *Vita activa* olarak kavramsallaşan bütünsel yaşamın olanağını kuran mülkiyettir ona göre. Söz konusu mülkiyet koşulunun “sürekli ve yeterli” olması koşuluyla tatmin edilmesi ona göre elzemdir ve “özgürlük” alanına geçişin öncelikli koşuludur. Arendt’e göre özel mülkiyet sorununda kendini dışa vuran özel ve kamu arasındaki derin bağ, bugün bir yandan mülkiyet ile servetin öte yandan mülksüzlük ile yoksulluğun modern eşitlenişi yüzünden büyük ölçüde yanlış anlaşılmaktadır. Onun için hiç de aynı şeyler olmayan servet ile mülkiyetin tamamen farklı doğadan oldukları unutulmamalıdır (Arendt, İnsanlık, 107).

Ona göre mülksüzlük antik çağda, dünya yüzünde bir yerden, dolayısıyla da yurttaşlıktan yoksun kalmış olmak anlamına gelmekteydi. Şayet bir şekilde birey dünyada yerini kaybetmişse neredeyse otomatik olarak yurttaşlığını ve yasanın koruyuculuğunu da kaybederdi. Siyasal olanın yokluğu ya da sürekliliği; yurttaşlıktan azledilmenin ilk koşulu olan yoksulluk ya da mülkiyeti olmamaya dayanıyordu. Öyleyse Arendt için mülkiyet, “bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması ve bu yüzden bir siyasi teşekküle sahip olmasıydı.” Diğer bir deyişle “bir yurttaşın yurttaşlıktan çıkarılması sade malikânesinin müsadere edilmesi değil, bizzat evinin yerle bir edilmesi anlamına gelmekteydi” (Arendt, İnsanlık, 108). Vurgulandığı biçimiyle mülkiyet tabii ki Arendt açısından özel alanın konusudur ve özel alan da zorunluluk ilişkilerinin bir parçası olarak kamu alanının karanlık yüzüdür. Ancak Arendt açısından onsuz

siyasal olanı kurmak mümkün olmadığı gibi siyasal olanı tanımlamada yegâne unsur olarak kullanılması da mümkün değildir.

Arendt'in konu hakkındaki görüşü bununla sınırlı değildir. Onun açısından mülkiyet siyasal olanı tanımlamada kullanılamaz. Bununla birlikte mülkiyet eksik olması durumunda da *zoon politikon*'un insan olma koşullarının ortaya çıkmasını engeller. Bu anlamda mülkiyet kamusal alanda insani varoluşun en yüksek aşamasına ulaşması beklenen *zoon politikon* için bir ön koşuldur. Bu çerçevede bölümün başında da belirtildiği üzere siyasal olanın kurulmasının önündeki en büyük engel şiddettir. Mülksüzlük veya mülksüzlüğün önemli nedenlerinden biri olan aşırı servet birikimi de (zorunluluk alanının temel tartışma konusu olmaktan çıkmaması anlamında) şiddetin önemli bir kurucu unsurudur.

Arendt için mülksüzlüğün kendisi siyasal olanın kurulmasını engellemesinin yanında şiddeti ortaya çıkarması nedeniyle de reddedilmelidir. Ona göre mülksüzlük insanın şiddete yönelmesi anti-politik ve gayri meşru bir iktidar kavrayışının ortaya çıkmasının zemini. İktidarlar meşruiyetlerini kamusal işlere yönelmesi beklenen bireylerin ya da öz çıkar sahibi kişilerin ihtiyaçlarını karşılayamadığı durumda kaybederler. Arendt'in kitle toplumu olarak betimlediği toplumsal düzen bu çerçevede mülksüzlük nedeniyle ortaya çıkmış olan şiddet nedeniyle siyasal olanın kurulmasını engeller (Arendt, İnsanlık, 104-105).

Arendt, insanlardan öz çıkarlarına değil de “gerçek” çıkarlarına boyun eğmeleri istendiğinde (yani benliğin çıkarından farklı olarak yeryüzünün çıkarlarına boyun eğilmesi), onlardan şöyle bir yanıt alınacağını iddia eder: gömleğim yakın ama tenim daha yakın! Arendt bu yanıtın makul gibi görünmese de alabildiğine gerçekçi olduğunu önemle vurgular. Ona göre “bugün *res publica* (kamusal işler), hakkında en ufak bir kavrayıştan yoksun olan insanların kendi çıkarları söz konusu olduğunda, şiddete başvurmaksızın davranmalarını ve rasyonel savlarla karşımıza çıkmalarını beklemek ne makul ne de gerçekçidir” (Arendt, Şiddet, 95).

Arendt'in özel/kamusal alan ayrımını normatif saiklerle yaptığı ve bu anlamda gündelik yaşamın gerçeklerini göz ardı ettiği yönündeki eleştirilerden önemli bir tanesi Eric J. Hobsbawm tarafından yapılır. Hobsbawm'a göre, Arendt, özgürlüğü siyasal bir kavram olarak ele alır ve ekonomiyle olan ilişkisini tamamen gözardı eder. Bu yüzden ona göre, Arendt'in kapitalizm eleştirilerindeki devrimci

eğilim dahi asla yoksulluk ile ilişkili değildir. Hobsbawm’a göre Arendt için özgürlük esas itibariyle “siyasal” bir kavramdır; devrimler de topluma özgürlük kazandırmak için var olan siyasal faaliyetlerdendir.

Hobsbawm, Arendt’in düşüncesinde “siyasal” bir kavram olarak özgürlüğün açık seçik belirtilmediğini iddia eder. Bunun yanında yine ona göre Arendt, kapitalizm de dâhil olmak üzere, hangi görünüm altında ortaya çıkarsa çıksın yoksulluğun kaldırılmasını talep etmeyi devrimin özgürlük ruhunu geri plana atmak (Hobsbawm’ın ifadesiyle “devrim yozlaştırıcısı”) olarak görmektedir. Ona göre Arendt yoksulluğu, toplumsal bir sorunun çözülmesinden ayırmak gerektiğini savunur. Dolayısıyla toplumsal ve ekonomik unsurların önemli bir rol oynadığı devrimi Arendt, tartışma sınırlarının dışına atar. Böylece yoksulluk, Hobsbawm’a göre Arendt’in yöntemiyle devrimleri incelemek isteyen araştırmacıların çalışma konuları arasından da çıkar (Hobsbawm 2006, 232).

Söz konusu iddialar ile Arendt’in anlatmak istediği arasında önemli farklar bulunmaktadır. Arendt toplumsal alana dair bir sorunu (dinsel, etnik kimliklere ve sınıfsal çatışmalara dayalı konular) devrimin yegâne konusu haline getirmeye karşı çıkar. Bu bağlamda toplumsala ilişkin bir tartışma düzlemine indirgenen siyasal olan, onun için, farklı kamusal alanlar arasında hegemonik bir ilişkiyi yaratma tehlikesi nedeniyle dışlanmalıdır. Öyleyse, Hobsbawm’ın söylediğinin aksine ekonomik ve toplumsal eşitlik konusunda Arendt’in amacı sorunu yok saymak değildir. Tersine amacı, toplumsal alana ait bir sorunsal, çoğullukların kamusal alandaki eşitliğinin önüne geçirerek egemenlik bakışına dayalı bir siyasal olanın kurulma tehlikesini vurgulamaktır.

Toplumsal alana ilişkin Nancy Fraser ile Arendt’in görüşleri arasında da benzer bir ayrışma söz konusudur. Fraser, “Ben, aile, resmi ekonomi ile devletin aynı şey olmadığının altını çizebilmek için –Hannah Arendt’i takip ederek– bu alanı ‘toplumsal’ olarak adlandırıyorum” der. Ancak Arendt’in kendisinden farklı biçimde “toplumsal olanı idari pratiklerin ve araçsal aklın idaresi altında tek boyutlu bir alan olarak” gördüğünü belirtir. Fraser’ın kendisinin tersine Gramsci ile örtüşen görüşleriyle toplumsal olanı “çokdeğerli ve ihtilafli olarak” kamusal alanların ihtiyaçları arasındaki çatışma alanı olarak değerlendirdiğini öne sürer. Bu bağlamda, o, toplumsal olanın “birçok farklı kamusal alanla ilişkili heterojen taraflar için bir

temas noktası” olarak siyasal olanı kurduğunu iddia eder. Ona göre rakip ihtiyaç yorumları rakip programatik anlayışa dönüşür ve karşı siyasal öneriler etrafında rakip ittifaklar oluşur. Söz konusu rakip kamusalılıklar arasında süregelen çatışma ve devletin bu sürece olan müdahaleleriyle yönetilen toplumsal ihtiyaçlar ve kamusalılıklar için sağlanan ve kamusalılıklar tarafından giderilen kaynaklara ilişkin yürütülen faaliyetler siyasal olanın kendisidir (Fraser 2006, 25-29). Sonuç olarak Fraser siyasal olanı Arendt’ten farklı şekilde kavrar. Onun için bir meselenin “siyasal olabilmesi için bir dizi farklı söylemsel alan ve kamusalılık içinde tartışmalı bir statüye sahip olabilmesi gerekir”.

Arendt ile hem Hobsbawm hem de Fraser arasında beliren ayrışmanın toplumsala ve toplumsalın farklı katmandaki sorunlarına ilişkin bakış açısından kaynaklandığı açıktır. Buna göre Arendt bir yandan tek bir toplumsal kategorinin siyasal olanı tümüyle açıklamasına karşı çıkar. Diğer yandan da toplumsal sorunlar arasında çatışmaya dayalı mücadelenin siyasalın kendisi olduğunu ve onu ortaya çıkardığını kabul eder. Ona göre hiçbir toplumsal sorun (az önce de belirtildiği üzere öncelikle mülkiyet(sizlik) sorunu) siyasal olan için belirleyici olmamalıdır. Bunlar arasında bir çekişme değil ancak bir ortaklık söz konusu olmalıdır. Arendt için tam bu nedenle özgürlük önemli bir tartışmadır. Ona göre özgürlük, farklı kamusalılıkların eşitlikçi bir toplumun parçası olarak kendilerini ifade edebilmeleriyle ortaya çıkar. Arendt, Hobsbawm’ın eleştirdiği gibi yoksulların ya da Fraser’ın savunduğu gibi kadınlar bağlamında yoksunların yaşama katılımlarını toplumsal ve siyasal ayrımıyla dışlamak bir yana, onların hep beraber katılımını mümkün kılacak ilkeler olmaksızın mutluluk ve özgürlük tanımının yapılamayacağını iddia eder.

Arendt’e göre bu çerçeve içinde özgür irade kavrayışı dahi bireysel özgürlüğü yüceltmesi ve tek başına hegemonya yaratacak biçimde ortaya çıkabilecek bir egemenlik kavrayışının habercisi olması durumunda dışlanmalıdır. Arendt bugün referans alınan özgür irade idealinin “egemenlik” idealiyle aynı anlama gelecek şekilde düşünüldüğünün altını dikkatle çizer. Bu bağlamda özgür irade ile bugün, “önce başkalarından bağımsızlık sonra başkaları üzerinde hâkimiyet tesis etmek” anlaşılmaktadır. Bu nedenle özgürlük idealinin aldığı bu yeni biçimde özgürlük tek başına özgür olmak anlamına gelmektedir. Daha da öte özgürlük ve egemen olma aynı anlama gelecek şekilde kavranmaktadır. Arendt bu çerçevede egemenlik ile

özgür irade arasında kurulan bu bağı anlamının güç olduğunu savunur. O genel iradeye dönüşen özgür irade kavrayışının reddini asıl hedef olarak önüne koyar. Ona göre “şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey tam da bu tam egemenliktir” (Arendt, Geçmiş, 221). Arendt, özgür irade anlayışına göre şekillenen özgürlük kavrayışını bu çerçevede eleştirir.

Özgürlük iradeye ilişkin “içsel” bir deneyime dönüştürülmemelidir. Bu eğilim özgürlüğü tek kişi ya da grubun egemenliğiyle bir tutma, onu radikal bir biçimde bireyselleştirme/tekilleştirme nedeniyle yok sayılmalıdır. Neredeyse bir zorunluluk gibi duyumsanan bu tür bir “özgürlük”, ona göre bireylerin kendi çıkarları peşinde koşan rakipler olarak birbirlerine karşı konumlandıkları ve dayanışmayı bilmedikleri bir toplum biçimi olması anlamında modern liberalizmin bir ögesi haline gelmiştir ve Arendt tarafından şiddetle eleştirilir (Berktaş 2006, 188).

Ayrıca Arendt’in kavrayışında siyasal olanın yaşam alanının kurulabilmesi ya da kurulması sonrasında varlığını sürdürebilmesi farklılık ve çoğullukların konuşmalarını kesintiye uğramayacak şekilde devam ettirmesine bağlıdır. Arendt, eylemin olası tekinsizliklerine rağmen sürekli ve değişime gebe yapısını, hakikatler üzerinden dünyayı kavramaya tercih eder. Bu tercihin nedeniyse ötekiyle birlikte yaşama arzusunu süreklileştirmek istemesidir. Aksi takdirde modern çağın epistemolojisi siyasal olanın yaşama alanındaki (az önce belirginleştirilen alanlardaki) egemenlik kavrayışını kuşkusuz yeniden ve yeniden üretecektir. Arendt’e göre; bu kavrayış insani meselelerin kırılabilir yapısından, dinginliğin ve düzenin katılığına kaçıştır. Ona göre siyaset felsefesinin büyük bölümü siyasetten tümüyle kaçış için teorik temeller ve pratik usuller icat etmeye yönelik çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır.

Bütün bu kaçışların kendine özgü karakteri yönetim kavramından kaynaklanır. Arendt, insanların siyaseten ve hukuken birlikte yaşayabilmelerinin koşulunun, sürekli biçimde komuta işinin birilerinin egemenliğine bırakılması olduğunu ve ötekilerin bu görüşe boyun eğmesine bağlı olduğunu savunur (Arendt, İnsanlık, 322).

Özetle Arendt’e göre özel alanın (Arendt için toplumsal ve ekonomik alanın kategorileri: emek, cinsiyet, yoksulluk ya da bireysel özgürlük) kategorilerinden biri aracılığıyla kurulan ve meşruiyetini bu düzlemde sağlayan siyaset anlayışları bir

tarafında bulunur. Diğer tarafta ise insani şeylerin düzenini ve değişim eğilimini hiçbir noktayı dışlamaksızın kavrayan anlayışlar bulunur. Bu bakışa göre kamusal mutluluk çerçevesinde başka insanları dışlanan ötekiler haline getirmemek, katılım imkânlarını yok etmemek ve bu çerçevede şekillenen sürekli eylem kavrayışını deneyimlemek öncelikli hedeflerdir. Söz konusu iki olanak arasında Arendt'in tercihini ikincisinden yana koyduğu açıktır. Çünkü onun bakışına göre ikinci olanak siyasal olanın yaşam alanını ya da konuşmanın iktidarını temsil etmektedir. Bu andan, giriş niteliğindeki bu kısımda yapılan tartışmalar ve ortaya konan kavram ve ayrımlar başlıklar halinde tartışmaya açılacaktır.

3.1.1. Geçmişteki Şimdi/ Gelecekteki Şimdi: Deneyim Alanı Olarak Şimdi

Hannah Arendt düşüncesinde tarihin kavranış biçimi, onun siyasal olana yönelimindeki kritik aşamaları anlama açısından ayrıca önemlidir. Onun için tarihin bileşkeleri geçmiş ya da gelenek, gelecek ve şimdiden (şu an) oluşur. Söz konusu tarihsel kategoriler onun açısından tarihselliğin parçası olmak/ tarihsiz olmak ikiliği çerçevesinde insanlık durumunun anlaşılması açısından son derece değerlidir. Diğer yandan bu bileşenler insan yaşamına ve düşüncesinin şekillenmesine yaptığı etki nedeniyle de büyük bir öneme sahiptir. Örneğin bilinci değişmezlik ve dünyasızlık üzerine inşa eden totalitarizmin oluşum sürecini anlamak açısından “geçmişteki şimdi” ne kadar önemliyse, “gelecekteki şimdi” de olasılıkları ortadan kaldıracak politikaları şimdi ve orada kurmak açısından Arendt için o kadar önemlidir. Bunun yanında Arendt'in şimdi kategorisine vurgusundaki sıklık onun deneyime ve değişime olan ilgisini gösterir. Bu bağlamda Arendt için şimdi, yaşamı olumlu yönde değiştirebilme potansiyeli olan eylemi spontan bir şekilde ortaya çıkarma olasılığı nedeniyle önemsenir. Söz konusu olasılık Arendt'e göre olumlu bir geleceği yaratma gücü (doğumluluk) nedeniyle de vazgeçilmezdir.

Çalışmanın eylem başlığında ele alındığı üzere Arendt için doğumluluk mucizevi olanı temsil eder. Yeniden başlamayı mümkün kılar, yenilik ve umudun ayakta kalabilmesine olanak sağlar. Heidegger ile yaptığı tartışmalar sonucunda Arendt siyasal olanı tanımlayan bir kavram olarak doğumluluğu bu kapsamda öne

çıkartır. Tarihsellik içeren yapısı ile doğumluluk ve başlangıç Arendt için tam olarak orada ve şimdi gerçekleşmeleri nedeniyle önemlidir.

Arendt'in sözü edilen düşüncelerine paralel olarak bu bölümdeyse dinamik/statik siyaset ayrımı açısından "şimdi"nin konumu değerlendirilecektir. Bu bağlamda şimdinin diğer tarihsel bileşkelerle karşılaştırıldığında, hiyerarşik dizgede, üst sıraya yerleştirilmiş olduğu iddia edilecektir. Şimdi kategorisi, *vita activa* içinde hiyerarşik olarak eylemin konumuna ve kavranışına benzer bir yöntemle ele alınacaktır.

"Şimdi"nin yeniden başlama yetisini ortaya çıkarma potansiyeli bakımından önemi Arendt tarafından defalarca vurgulanmıştır. Ona göre özgür ve özerk bir bireyin varlığı, hedefi koyulmuş bir zamansallık (süreç) içinde kendini var edemez. Bu anlamda, onun için geleceği, geçmişteki bir noktada kendi "çıkart" ilişkilerinin parçası olarak kurgulayan bir tarihsellik bireyin var-oluşunu mümkün olmaktan çıkartır. "Hedefi konulmuş bir zamansallık" ile Arendt kendilerine şu veya bu biçimde mucizevi yoldan esin kaynağı olan, ilham veren özdeş bir iradeyi anlar. Özdeş, farklılık ve kendine özgü karakterlerin belirginleşmesini engelleyen söz konusu bakış açısını reddeder. Ona göre sadece verilen sözlerin geçerli ve yükümlenici olduğu, üzerinde anlaşılmış bir hedefin birbirine bağladığı ve bir arada tuttuğu bir grup insanın hükümlanlığı yeterlidir. Burada hiçbir özdeş bir irade etrafında kayıtlanmamış tamamen özgür insanlar bulunur. Bu insanlar Arendt'e göre gelecek üzerinde sanki şimdiymiş gibi tasarrufta bulunabilme yetilerinden dolayı diğerlerine göre daima üstündürler (Arendt, İnsanlık, 353).

Özerklik Arendt için geçmiş ile gelecek arasında şu anın varlığını sürekli olarak korumasına bağlıdır. Çünkü şu an/ şimdi, ilkesel konumlanmanın her an için yeniden yaratılabilmesi ve dolayısıyla deneyim mekanizmalarının sürekli biçimde yaşamın bir parçası haline gelebilmesi demektir. Bu anlamda eylemin kendine özgü yenilik doğuran potansiyeliyle yakından ilişkilidir. Arendt için geçmişten geleceğe akan zaman daima bir başlangıç ve bu başlangıçtan hareketle sabit bir ilke ile işler. İlkelerin hedefi geçmişin emrettiği şekliyle geleceğe ulaşmaya çalışılan bir zamansallık kurmaktır. Arendt'e göre ilkeler dışlama temelli siyasal olanın yerine çoğulcu yapısıyla başka bir siyasal olanı bu zamansallık içinde kurmalıdır. Özerk yapılarıyla söz konusu ilkeler geleceğe ilerledikçe sürekli olarak yeni olanı da çoğulcu karakterleriyle anlayabilmelidir. Bu bağlamda özerk ve ilkelere dayalı

siyasal olan kavrayışı geçmişten geleceğe özgür ve özerk bireylerin süreklilik içinde yer alabilmeleri açısından önemlidir. Özerklik kavrayışıyla siyasal olan herhangi bir başka toplumsal kurumun etkisi (din, ekonomi, ırk, statü) altında kalmayabilecek, egemenliğin tesis edilmesi için yeniden ve yeniden üretilmeyecek ve siyasal sözü edilen kurumlara bağımlı olmayacaktır. Örneğin herhangi bir başka ulus devlet rejiminin Nasyonel Sosyalist rejimin ırkçı kavrayışını egemenliğinin tesisi için kullanması ilkelerin varlığı ve siyasal olan konusundaki etkinliği sayesinde engellenebilecektir.

Arendt'e göre Nazizm ve Stalinizm gibi totaliter rejimler daha önce deneyimlenmemiştir. Arendt bu tipteki deneyimleri başlangıç olarak değerlendirir. Diğer yandan ona göre her başlangıcın doğasındaki çıkmazların bir çözümü vardır. Bu çözüm mutlak bir kavrayışı reddetmektir. Çünkü "başlangıç eylemini kendi nedensizliğinden sakınan şey, kendi ilkesini yine kendinde taşıyor olmasıdır." Daha açık söylemek gerekirse, Arendt'e göre "başlangıç ile ilke, yani *principium* ve *principle*, yalnızca ilişkili değil, birbirinin aynısıdır." Peki, başlangıca bağlı olan bu ilkeselliğin kaynağı nedir Arendt'e göre? Arendt için bu kaynak tarihtir. Ona göre her eylem diğer bir eyleme kendi ilkeselliğini taşır Arendt açısından. Geçmiş ve gelenek bu nedenle aynı anlama gelecek şekilde kullanılır. Gelenek, eylemlerin gerçekleşme sürecinde geleceğe yönelmiş olan ve ortaya çıkış koşullarını süreklileştirecek olan ilkeler bütünüdür (Arendt, Devrim, 286).

Arendt, eylemlerin görünürlüğünü ve bu anlamda çoğulcu ve ortak yaşam kültürünün ilkesel varlığını tarihsel deneyimler içinden seçtiği örneklerle ortaya koyar. Örneğin, ona göre Roma'ya has otorite kavramı, kuruluş eyleminin kendi istikrar ve sürekliliğini kaçınılmaz olarak geliştirmiştir. Burada otorite, "eksiği ve fazlasıyla zaruri bir çoğalıştan ibarettir." Benzer biçimde bütün yenilikler ve değişimler Amerikan cumhuriyetinin özgün kuruluşlarını da büyütmüş, geliştirmiştir. Bu ise Amerikan Anayasası'nın otoritesine, değiştirilmeye ve geliştirilmeye muktedir "doğa"sına dayandırılmıştır (Arendt, Devrim, 271).

Buna göre Arendt için deneyimin değişime açık yapısı, yönetimin genişlemesi ve katılımını mümkün kılmak adına otoritenin dağılmasına bağlıdır. Söz konusu kavrayışın kaynağıysa, tarihsellik içindeki şimdi ve orada olanı değerli ve anlamlı olarak değerlendirmesidir. Arendt'e göre kuruluş ve onu büyütme yoluyla

koruma arasında bir örtüşme olduğu fikri, Roma ruhuna derinlemesine kök salmıştır. Bu fikir Roma tarihinin neredeyse her sayfasından okunabilir. Arendt örtüşmenin belki en iyi şekilde, kuruluş için kullanılan Latince sözcükle yani *condere* ile gösterildiğini iddia eder. Zira bu sözcük erken Latin dönemlerinde *Conditor* denilen bir toprak tanrısından türemiştir ve bu tanrının temel işlevi, büyümeyi ve hasatı yönetmektir. Besbelli ki; o, tıpkı ilkeler gibi aynı zamanda hem bir kurucu hem de bir koruyucudur (Arendt, Devrim, 272).

Arendt, gündelik ilişkiler içindeki olayların tekrarı nedeniyle yaşamı yasalaştırarak anlama ve açıklama eğilimine, istisnai olanın değişim potansiyelini vurgulayarak karşı çıkar. Ona göre şimdinin yaratma potansiyeli olan değişimi gözardı ederek kuracağımız siyasal olan, siyasete yabancılaşan insanın yaratılması dışında bir olasılığı ortaya çıkarmayacaktır. İstatistiğin yasaları çerçevesinde ele alınan siyaset retoriğinin tehlikelerini ve “deneyim”i dışlayan siyasetin sonuçlarını Arendt istatistik ve yasa kurma arasındaki ilişkiyi açıklayarak ortaya koyar. Ona göre; istatistiğin yasaları büyük sayılar ve uzun dönemler söz konusu olduğunda geçerlidir yalnızca. Dolayısıyla eylemler ile olaylar istatistikte sadece sapma ya da düzensizlik olarak yer alabilirler. İstatistik bu konuda edimler ile olayların gündelik yaşamda ve tarihte nadiren görüldükleri şeklinde bir haklılaştırmaya başvurur. Ancak Arendt’e göre süreklilik içeren ve değişmeyen gündelik ilişkilerin anlamsızlığı gündelik yaşamın rutini içinde değil tersine nadiren görülen eylemlerle kavranabilir. Bu tıpkı tarihsel bir dönemin anlamını açıklayacak birkaç olayın söz konusu olması gibidir. Arendt’e göre “büyük sayılar ve uzun dönemler yasasının siyaset ya da tarihe uygulanması” tam olarak bu olayların iradi olarak ortadan kaldırılmasından başka bir şey değildir. Arendt için “gündelik davranışa veya otomatik eğilimlere girmeyen her şey önemsiz sayılıp devre dışı bırakıldığında tarihte mana veya siyasette anlam arayışı da umutsuz bir çabaya dönüşür” (Arendt, İnsanlık, 83).

Söz konusu kavrayışta istisnai olana, kendiliğinden gerçekleşen eyleme (*spontaneity*), deneyimin esas alındığı siyasal davranışa vurgu yapılmakta olmasının yanı sıra Arendt’in eylem düşüncesiyle statik bir siyaset kavrayışının karşısına değişime açık dinamik siyaset anlayışını yerleştirdiği de açıktır. Onun, şimdi ve orada deneyimlenenin değerine yaptığı söz konusu vurgunun kaynağı olan

çoğulculuk ve ötekini görmezden gelmeme eğiliminin felsefî kökleri, daha önce de belirttiğimiz gibi, Heidegger felsefesinde aranmalıdır.

Heidegger felsefesinde “hergünkü varoluş” şeklinde kavramsallaştırılan *Dasein*, “şimdi içinde” ya da tam-orada-varlık olarak Arendt felsefesinin önemli kaynağı konumundadır.⁵⁴ Hergünlükte-var-olma kavrayışı ve değişimin ilkesel konumu, Arendt’teki “devrimci”⁵⁵ potansiyel hakkında bize net bir şekilde bilgi verir. Arendt’i sürekli yaşanacak olan bu devrim kavrayışının içine sürükleyen Heideggerci tutumu ondaki, “şimdi”de yaşanan siyasal olanı kavrama eğilimini ortaya çıkarmıştır.

Bu eğilimin yeryüzüne ve deneyime yaslanan kaynakları için Heidegger’e kısaca dönmek gerekecektir. Heidegger ilk olarak “varolan” ile “var olanın varlığı” arasında yaptığı ayrım ile felsefesini yeryüzüne indirir. “Olan, yani varolan, tüm nesneleri ve belirli bir anlamda tüm kişileri, hatta Tanrı’yı bile kapsar. Var olanın varlığı ise tüm bu nesnelerin ve bu kişilerin ‘olması’ olgusudur. (...) O halde tüm ‘var-olanların’ olması olayıdır aslında varlık. Geleneksel felsefe her zaman ‘var olanın varlığından’ ‘var olana’ doğru bir kayma yaratmayı başarmıştır farkında olmadan. Var olanın varlığı, yani en genel anlamda varlık, mutlak bir varlık ya da Tanrı olarak kavranmıştır hep” (Levinas 2012, 25-26).

Heidegger’in özgünlüğü, bu ayrımı asla feragat edilmeyen bir netlikte korumaya çalışmış olmasından ibarettir. Onun felsefesinde var olanın varlığı ontolojinin nesnesi iken, var olanlar ontik bilimlerin araştırma konusudur. Var olanı inceleyen bilim “ontiktir” ve bunun, “var olanın varlığını” inceleyen “ontolojik” biliminden ayrı tutulması zorunludur. Böylelikle tartışılması mümkün olmayan, değişime açık olmayan, kendiliğindenlikle ölçülemeyen her şey bir ayrıma tabi tutulmuş olmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi Heidegger düşüncesinde, “hergünlüğe” adım atılmış olmaktadır. İnsanın varlığı anlayabilmesi onun sadece bilinci düzeyinde mümkün değildir. Heidegger’de kişinin, bu edimin yönlendiği varlığı zamanın akışından yalıtarak, sadece bilincin ve yarattığı kavramlar aracılığıyla ve aynı zamanda yönelme ediminin zamansallığını inkâr ederek yine bu

⁵⁴ Bakınız bölüm 2.1.3.

⁵⁵ Arendt’in devrim kavramı ile neyi kastettiği ve devrimler arasında yaptığı ayrım bir sonraki başlıkta ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

akış içerisinde kavrayabilmesi mümkün değildir. Çünkü “varlığın anlaşılması, insanın özsel bir niteliğinden ziyade, onun var olma kipinin ta kendisidir. Özünü değil de varoluşunu belirleyen şeydir. Şüphesiz, insanı bir varolan olarak düşünürsek, varlığın anlaşılması, aslında bu var olanın özünü de kurar. Fakat insanın özü aynı zamanda onun varoluşudur. İnsan ne ise, bu aynı zamanda onun olma biçimi, orada-olma (*Dasein*), kendini ‘zamansallaştırma’ biçimidir” (Levinas 2012, 27).

Heidegger için o halde bizi doğrudan varlığın anlamına yöneltecek olan varlığı anlama çalışması tam da bu yüzden insanın varoluşunu incelemeyi gerektirir. Hemen söylememiz gerekir ki; Arendt’in düşüncesinde “şimdi” bu yüzden bir zaman kipi olarak, varoluşun önemli bir parçasıdır. Ancak zaman kipi dışında Arendt’in felsefesinin temel unsuru olan *vita activa*yı oluşturan unsurlar da varoluşun unsurları olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Arendt’in düşüncesinde Dreyfus davası, Eichmann Davası gibi davalar varoluşu inceleme amacıyla yöntemsel birer araç olarak kullanılmaktadır. Arendt’in tarihsel bağlamda ele almış olduğu tüm örnekler, onun için daima “geçmişteki şimdi”yi haber verir. Siyasal öngörüler ise “şu an ve geçmişteki şimdi”lerle kurgulanan “gelecekteki şimdi”yi ifade eder.

Şimdi ile şekillenen insan varoluşu hakkındaki çalışmaya Heidegger “*dasein* analitiği” adını verir. *Dasein* analitiği, *eksistensiyal* bir biçimde ve insan üzerine çeşitli –felsefi, psikolojik, dinsel ve edebi- çalışmalarla başlar. Bu çalışmaları *eksistensiyal* bir biçimde kavramak onları ontolojik olarak üretken kılacak bir şeydir (Levinas 2012, 29). Böylece Hannah Arendt’in siyasal olan kavrayışının oluşum veçhelerini ve onun tarihe yönelişi ve kavrayışı konusundaki çoklu bakış açısını şekillendiren kavrayışın temelleri belirginleşir. Spekülatif bir ifadeyle, bu anlamda Arendt’in yönteminin “*eksistansiyal* analitik”⁵⁶ olduğu söylenebilir. Funda Çoban’ın son derece güzel biçimde ifade ettiği şekliyle Arendt’in düşüncesinde insan ne bir sürecin ürünüdür ne de tarih çizgisel bir zorunlulukla ilerleyen kesintisiz bir akıştır. Onun zamanı kiplere ayırma konusundaki hedefi insanın bu zamana dâhil edilmesi sayesinde varoluşunun kavranabileceği doğrultusundaki düşüncesidir. Çoban’a göre “insan, zamana atfedilen sürekliliği keser. Diğer bir ifadeyle zamanın süreklilik arz etmediğinin en önemli kanıtı insanın tarih içinde var oluşudur. Söz konusu dâhil oluş

⁵⁶ Modern siyasal düşünce içinde önemle vurgulamış olduğumuz siyasal ontoloji geleneğinin söz konusu düşünceyle olan benzerliği, Arendt’in siyasal olan kavrayışları içinde nereye yerleştiği sorusunu cevaplarken bize yardımcı olacaktır.

çizgisel olarak tasavvur edilen geçmiş ile gelecek kipliklerini çarpışan güçler haline getirerek parçalar. Dolayısıyla geçmiş devralınacak bir form olmaktan çıkar. Gelecek artık onun yükü altında ezilen bir dilim değildir. Zira dünün ve yarının varlığı şimdide şekillenen bir yarıktan anlam kazanarak bitimsiz bir çoğulluğu davet eder” (Çoban 2010, 100).

Arendt’in geçmiş ve gelecek zaman kiplerinde şimdi ve orada olma şeklinde gerçekleşen bir deneyimin ortaya çıkardığı sonuçlara bakışı için daha önce değinilen bir deneyime yeniden bakmakta fayda vardır. *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda Arendt, İkinci Dünya Savaşı’ndaki “radikal kötülük” sürecinin tarihin bir parçası haline gelmesinde önemli bir etkenin, insanların “geçmişlerindeki şimdi”de, gösterdikleri kararsızlık olduğunu vurgular. Hatta kararsızlık değil, kararlı biçimde sergiledikleri eylemsizliği bunun nedeni olarak gösterir. Birçok ulus-devletin Alman devletinin talep ettiği şekilde Yahudi halkını teslim etmedeki kararlı tutumuna karşı çıkan birkaç halk dışında (Bulgaristan ve Hollanda), geleceği ilerleme konusundaki çıkarları bağlamında kavrayan bu nedenle şimdide yaşanan zulmü kavrayamayan halkları Arendt sert biçimde eleştirir (Arendt, Eichmann, 2009). Arendt, Heideggerci ifadeyle varoluşunu hep bir şimdide tekabül eden geçmiş ve geleceklerin arasında her an yeniden kuran Varlık’ın *dasein*laşırken yabancılaşma batağının içine sürüklenmiş olduğunu belirler (Çoban 2010, 100).

Arendt, Roma ve Antik Yunan geleneğini taşımaksızın modern çağ siyasal olanının unutmama ve süreç temelli tarih kavrayışının esiri olmaya devam edeceğini defalarca vurgular. Benjamin Barber’ın da tespit ettiği üzere “Arendt gibi yazarlar, kökleri belli bir kültürde gömülü olmakla birlikte insan özgürlüğünün olanaklarını arttıran bir siyaset görüşü öne sürmüşlerdir” (Barber 1995, 212). Barber, Arendt’in siyaset kurgusunun kamusal yaşam alanı ve ortak dünya hakkında basiretli biçimde düşünce üretmeye dayandığı ve orada nasıl bir eylemde bulunabileceğimize ilişkin güçlü bir ilkesel dayanak olduğu konusundaki görüşlerinde haklıdır.

3.1.2. Sürekli Orada-Olmak ya da Sürekli Devrim

Hannah Arendt'in, ontik/ontolojik ikiliğinde, tartışılması mümkün olmayan, değişime açık olmayan ve kendiliğindenlikle ölçülemeyen olguları ontik kategorisi içine dâhil etmiş olduğu daha önce belirtilmişti. Bu sayede Martin Heidegger düşüncesindeki, “hergünkülüğe” atılan adımın Arendt tarafından da savunulduğu öne sürülmüştü. Heidegger kişinin tarihini ve zamansallığını inkâr ederek olguları kavramasının mümkün olmadığını savunur. Paralel biçimde Arendt'in düşüncesinde de, siyasal olanın anlaşılmasıyla hergünkülük özdeş görülür. Bu nedenle onun sürekli eyleme dayanan devrimci kavrayışının bu çerçevede oluştuğu rahatlıkla söylenebilir. Özetle Heidegger düşüncesindeki zamansallık anlayışı ve söz konusu zamansallığın kavranma gerekliliği ile Arendt'in şimdiyi anlamaya verdiği önem uyumludur.

Benzer biçimde Arendt'in özgürlük/ özgür irade ve eylemde bulunmaya vermiş olduğu değer de, bu kez Heidegger'in “sıçrayış” kavrayışı ile uyumlu görünmektedir. Hatırlanacağı üzere Arendt'in düşüncesinde eylem, kamusallığın ön koşuludur. İş ve emekten farklı olarak siyasal olana ulaşmada hiyerarşik dizgenin üstünde olmazsa olmaz olarak vurgulanır. İnsanın, farklılıklar/çoğulluklar içinde varlığını anlamlandırabilmesini, varlığının koşullarını kavrayabilmesini mümkün kılan *vita activa*'nın en önemli kategorisidir. Heidegger'e göre *Dasein* her şeyden önce “dünyada-olmak” anlamına gelirken, söz konusu ontolojik yapı, yine daha önce belirlendiği üzere ontik olanın araştırma konusundan ayrışır.

Yeniden Levinas'ın yorumuna bakarsak *Dasein* sözcüğünde içerilen *Da* öneki, yani “tam şurada” anlamına gelen ek, şeylerin tam da bu düzenini ifade eder. Bu, insanın dünyada bulunduğunu söyleyen o alelade olgunun onayı değildir. En baştaki önermenin, yani *Dasein*'in varlığı anlayacak biçimde varolduğunu ileri süren önermenin yeni bir ifadesidir. Bu önerme bize şeyler ve gereçler dünyasının belirli koşullunun *Dasein*'in varoluşunda yattığını ve *Dasein*'in bir olayı olduğunu gösterir. Nesnelere ulaşmak için kendinden çıkma edimi –yani modern felsefenin aşına olduğu özne nesne ilişkisi– temelini ontik manasıyla anlaşılan varolanların ötesine, ontolojik varlığa doğru bir sıçramada bulur. Bu sıçrayış *Dasein*'in varoluşu boyunca gerçekleşir ve bizzat bu varoluşun meydana getirdiği bir olaydır, ona dayatılan bir fenomen değildir (Levinas 2012, 35).

Dünyada-olmaya yönelen *Dasein*'in temel insansal özellik olarak “sıçrayış” ile bilmeye yönelen yapısı ve eylem özdeşdir. Eylem kamusalıklar içinde olmaya

koşullu biçimde gerçekleşir. Bu anlamda Arendt için siyasal olana ulaşmayı sağlayan benzersiz/kendiliğinden olan eylem kavrayışı ile Heidegger'deki varolanların ötesine, yani varoluşa doğru gerçekleşen sıçrama, “aşkınlık”, sözcüğü benzerdir. Buna göre aşkınlık, yeryüzünün bilgisine ulaşmaya çalışan varolanın varlığı, ya da varoluşun temel eylemi demektir. Arendt'in normatif kavrayışla bilgi oluşum süreci yerine yeryüzü bilgisine deneyimleri kavrayarak ulaşması gibi Heidegger'in de dünyada-olmayı anlamlandırmasına yarayan sıçrayışın yeryüzünde bulunuşu aynı bağlamda düşünülebilir.

Ontoloji Heidegger için bu yeni anlamıyla transandantaldır (aşkınsal). Özetlemek gerekirse *Dasein* için varlık, varlığın anlaşılmasıdır. Varlığı anlamak ise “bizzat varoluşun asıl mesele olduğu” bir biçimde varolmaktır. “Bizzat varoluşun asıl mesele olması” ise “dünya-içinde-varolmaktır.” “Dünya-içinde-varolmak da kişinin kendisini aşmasıdır” (Levinas 2012, 35).

Kendini aşmaya yönelen ve dünya içinde olmayı seçen bir varlık olarak insan bu aşma süreci içinde dünyada diğer varlıklarla farklılıkları bağlamında kamusalılık kurmaya zorunludur. Sürekli bir şekilde, ilişkisellik anlamına gelen bu kavrayış Arendt'in bitimsiz bir yapı olarak kendiliğindenliğe siyasal olanın kuruluşu çerçevesinde verdiği önemin alt yapısını oluşturmaktadır. Farklı gerçekliklerin kavranması için gerekli olan anlama çabası, sürekli olarak ötekilerle kurulmaya çalışılan ilişkisellik demektir. Heideggerci düşünme tarzının yarattığı sonuç tam olarak, meydana gelen kamusalılık kavrayışının kendisidir. İnsan dünyaya atılmış bir varlık olarak diğer varlıklarla ortak yaşamaya mahkûmdur.

Bu nedenle insan varoluşu Heidegger'e göre *faktisiteyle* [gerçeklik] tanımlanır. Bu gerçekliğin anlaşılması ve yorumlanmasıysa *Dasein'in* ontolojik analitiğinin ta kendisidir. Heidegger'in ve takipçilerinin ontolojiyi “*faktisitelerin hermenötiği*” olarak tanımlamalarının sebebi de işte budur” (Levinas 2012, 38).

Bu anlamda Arendt'in düşüncesinde faktisite ya da gerçekliklerin birbirini tanımak üzere kurdukları birliktelik asla statik bir yaşama yönelemeyecek kadar dinamiktir. Benzersiz varlıkların ilişkiselliğine dayanır ve bu çerçevedeki bir siyasal olanı zorunlu kılar. Heideggerci düşüncede gerçekliğin anlaşılması onu aşmanın yegâne yolu olarak belirlenir. Anlamak için içinde olmak, tam-şurada-olmak gerekir. Eğer böyleyse Arendt'in sürekli devrim düşüncesinin temelini de kavramamız

mümkün olmaktadır. Çünkü *Dasein*'ın kendi imkânlarını anlaması için terk edilmişliğin/atılmışlığın deneyimlenmesi gereklidir. Böyleyse söz konusu varoluş tam da imkânların anlaşılması olduğu için, dayatılan durumun ötesine geçme eğilimi, süreklilik arz edecek biçimde, kendi içinde barındırılmaktadır.⁵⁷

Özgür biçimde dünyada-olmak kavrayışının Heidegger ve Arendt'te yarattığı sonuçlarsa farklıdır. Heidegger karanlık gelecek algısıyla kamusalılıkların, özgür iradenin egemenlik kavrayışıyla diğer kamusalılıkları baskılayacak biçime dönüşeceği düşüncesindedir.⁵⁸ Bu nedenle ona göre tek hakikat ölümdür ve özgürlük de mutlaka egemenliğe feda edilecektir. Bu durumda gerçekleşen siyaset kavrayışıysa gündelik ilişkileri egemenlik ilişkilerinin bir parçası olarak sunmaya meyil edecektir. Daha doğrusu buna mecbur kalacaktır.

Arendt ise söz konusu kamusalılıklar arasındaki ilişkiselliği, iktidarın paylaşımına ve sürdürülebilir olmasına eğilim göstereceği gerekçesiyle umut dolu olarak değerlendirir. Ona göre özgür irade de, egemenlik de başkalarıyla birlikte eylemde bulunma ve ortaklık kavrayışını dışladığı gerekçesiyle anti-politiktir. Buna karşın Arendt'e göre insani eylem ve özgürlük yetileri sayesinde kendi hakikatlerini yaratabilme potansiyeline sahip olan sıradan bireylerdir. Bu bireyler kendilerini bilsinler ya da bilmesinler eyleyebildikleri sürece mümkün değilmiş gibi görüneni ve beklenmedik olanı başarma yetisine sahip olduklarını görecektirler. Sürekli olarak bunu başardıkları için de umut dolu bir siyasal olanın kuruluşuna önyak olacaklardır (Berktaş 2012, 74).

Arendt düşüncesinde özgürlük ve egemenlik ideleri birbirlerini dışlar ve egemenlik anti-politik bir kategori olarak sunulur. Her türden başlangıç ise egemenlik kavrayışını esnettiği için siyasal olanın kurucu unsuru olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, Arendt'e göre “devrimler bizi, doğrudan ve kaçınılmaz olarak başlangıç sorunuyla yüz yüze getiren yegâne siyasi olaylardır. Devrimleri

⁵⁷ Anlama konusundaki düşüncelerinin Arendt'in siyasal olan kavramına yaptığı etki bir sonraki bölümde ayrıntılandırılacaktır.

⁵⁸ Benjamin Barber'ın ve Fatmagül Berktaş'ın ortak bir şekilde ifade ettiği bu yaklaşıma göre özgürlük ve egemenlik ideleri birlikte çatışmaya ve baskıcı bir iktidar yapısını ortaya çıkarmaya yönelir. Barber “liberal demokraside realist eğilim” olarak kavramsallaştırdığı bu anlayışı Hobbes, Machiavelli, Bacon gibi düşünürler aracılığıyla ayrıntılandırır (Barber 1995, 40-50). Berktaş'a göre ise “Batı felsefe geleneğinde, özgürlüğün politik bir konu olmaktan çıkıp felsefi bir sorun olması, özgürlüğün giderek daha fazla iradenin içsel alanıyla bağlantılandırılmasında kendini ortaya koyar. (...) 17. ve 18. yüzyıllarda Hobbes ve Spinoza'nın yapıtlarında, özgürlük, politik alanın tümüyle dışında algılanır. Özgür olmak, politik olandan uzaklaşabilmeye bağlıdır” (Berktaş 2006, 187).

değişim olarak tanımlamanın cazibesine kapılmamız mümkün olsa da, asla yalnızca değişimden ibaret değildirler” (Arendt, Devrim, 23).

Arendtçi kavrayışta özgürlük egemenliğin olmadığı yerde bulunmasıyla beraber asla taşlaşmış, statik bir olgu da olmamalıdır. Özgürlük olgusal olarak süreklilik arz ettiği sürece siyasal olan varlığını sürdürülebilir. Arendt için özgürlük öylesine merkezi bir unsurdur ki; özgürlük talebiyle gerçekleşen herhangi bir devrim, sonrasında egemenliğini koruma eğilimiyle öne çıkarsa siyasal olanın yaşam alanı da o an terkedilmiş olur.

Arendt için kaderin bir tecellisi olan bu taşlaşma dönemleri özgürlük yetisine, bütün insani etkinliklere ilham ve canlılık veren ve üretilen bütün büyük ve güzel şeylerin gizli kaynağı olan saf başlama yeteneğine hâle getirmezler. Ama bu kaynak saklı kaldığı sürece de özgürlük dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik hâline gelemes; yani siyasi olamaz. Siyasi yaşam taşlaştığı ve siyasi eylem otomatik süreçlere müdahalede bulunma gücünü yitirmeye başladığı için özgürlük kolaylıkla ve yanlış biçimde özünde siyaset dışı bir görüngü olarak anlaşılabilir” (Arendt, Geçmiş, 228).

Arendt daima kurucu olan unsurun özgür eylem yeteneği olduğunu savunur. Ancak bu kurucu unsur kuruluşunun ardından bitimsiz bir ebedilik barındırdığı sürece siyasal olanın yaşamını mümkün kılar. Sonuç olarak Arendt’e göre “mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte özellik sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir” (Arendt, Geçmiş, 230).

Arendt, özgür eylem düşüncesini değerlendirmek üzere iki farklı deneyimi kendine örnek olarak alır: Amerikan ve Fransız Devrimleri. Siyasal eylemler olarak bu iki devrimi süreç temelli olup olmadıkları ve özgür eylemin tercih edilip edilmediği sorunsalları etrafında değerlendirir. Arendt’e göre “meselenin özü şudur: 19 yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın derinlerinde Fransız Devrimi’nin izinde yürüyenler, kendilerini yalnızca Fransız Devrimi’nin takipçileri olarak değil, aynı zamanda tarihin ve tarihsel zorunluluğun aktörleri olarak da görmüşlerdi. Bunun çok açık ve bir paradoks oluşturan sonucu ise, özgürlük yerine zorunluluğun siyasal ve devrimci düşüncenin temel kategorisi haline gelmiş olmasıydı” (Arendt, Devrim, 67).

Arendt'e göre süreç kavrayışı siyasal olanın kuruluşunda ilkesel olarak yer alması gereken katılımcı düşünceyi/özgürlüğü kendi elleriyle zorunluluk alanlarına terk etmek anlamına gelir. Devrimci düşüncenin “hergünkülük”te bulunan şimdi kavrayışını terkedişi olarak da tanımlanabilecek bu anlayış Arendt'e göre Fransız Devrimi ve daha birçok devrimin bakış açısını temsil etmektedir. Ona göre söz konusu anlayış devrimi insan işi olarak görmez. Tersine edilginliğe ve karşı konulamaz bir süreç olduğuna gönderme yapacak şekilde çeşitli metaforlar (örneğin nehir, akıntı, rüzgâr) türetir. Bu aktörler, teorinin sonsuz olasılık dünyasında özgürlük şarabıyla sarhoş olmuşlardır. Ama aslında artık özgür aktörler olduklarına da inanmıyorlardır. Diğer bir ifadeyle Fransız Devrimi'nin eski aktörleri kendiliğindenliğin eylemci ruhundan egemenliğin temsilcileri konumuna terfi etmişlerdir.

Arendt, siyasal eylemin ve sonuçlarının süreklilik arz edecek şekilde deneyimlenmesini siyasal olana şekil veren temel unsur olarak görür. Ona göre, siyasal olan “sürekli özgürlük” veya “sürekli devrim”in bir alanıdır. Özgürlüğün değişimi temsil ettiği bu anlayışın tersinde ise egemenlik tek amaç haline gelecektir. Bu noktada siyaset de, kendi statik kavrayışının memurlarıyla meslek haline dönüşecektir.

Arendt modern koşullar altında siyasal olanın kuruluşuyla anayasanın oluşumunu özdeş görür. Bu bakışını açıklamak amacıyla da Fransa'nın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin anayasa oluşum sürecine ve onun kavrayışına yönelir. Arendt'e göre Bağımsızlık Bildirgesi'nin Birleşik Devletler'in anayasa yazılması sürecini başlatmasıyla her bir devletin anayasal meclislerinin örgütlenmesi aynı anda başlar. Her bir devletin özgür eylemliliği ayrıca önemsenir ve bu eylemler sonucunda şekillenen anayasalar bütünsel bir anayasanın oluşumunu derinden etkiler. Bu nedenle Birleşik Devletler'de anayasalar gayet haklı olarak Amerikan Devrimi'nin önemli bir karakteristiği haline gelir.

Fransa'daysa ilk anayasa trajik sonla karşı karşıya kalır. Arendt bu süreçte 1791 Anayasasının ne kral tarafından kabul edildiğini ne de ulusça tayin ve tasdik edildiğini belirler. Arendt'e göre bu anayasa, Ulusal Meclis'teki müzakereleri halktan ziyade okumuşlar ve uzmanlar tarafından yapılan bir kâğıt parçası olarak kalmıştır. Arendt bu nedenle söz konusu anayasanın daha yürürlüğe girmeden

otoritesinin sarsılmış olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu anayasaların kurucuları ya da kurucu babaları olamamıştır. Aksine bu kişiler uzmanlardan oluşan bir kuşağın, yani iktidarları ya da olayların şekillenmesinde payları olmadığı için anayasa yapımını yalnızca hobi olarak gören politikacıların ataları olmuştur (Arendt, Devrim, 163).

Arendt'e göre Fransız Devrimi'nin en önemli figürü olan Robespierre'in teorilerinin gerisinde, kendinden sonra gelen neredeyse her devrimciyi rahatsız edecek, endişeye, telaşa ve korkuya sevk edecek olan bir soru fark edilir. Devrimin sonu ve anayasal yönetimin başlangıcı, kamusal özgürlüğün sonu anlamına geliyorsa, devrime son vermek arzu edilir bir şey midir? Robespierre için olumlu bir cevabı olan bu sorunun Arendt için cevabının kısa ve net olacağı kesindir. Hayır! Arendt için, devrimcileri rahatsız eden bu tür "statik siyasal olan" anlayışının tezahürünün, düşünülmesi dahi mümkün olmamalıdır. Devrimler, sürekli hale gelecek olan kamusal mutluluğu hedefliyorsa tercih edilebilir. Öyleyse Arendt'e göre devrimin olumsuzlanması mümkün değildir ama Fransız Devrimi olacaksa, cevap yine de olumsuz olacaktır.

Peki, Arendt Amerikan ve Fransız Devrimi arasındaki söz konusu farkın kaynağını nasıl değerlendirir? Ona göre sorunun cevabı için Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında ve Paris Komünü esnasında merkezi hükümetin içinde bulunduğu koşullara yönelik bakış açısını anlamak gerekir. O yıllarda öncelikle iktidarın merkezîleşmesi koşulu altında her biri kendince küçük iktidar yapıları olan topluluk ve komünlerin öz-yönetimi, bu merkezi devlet iktidarı için alenen tehlike olarak görülmeye başlamıştır. Arendt'e göre şematik olarak Jakoben hükümeti ile devrimci topluluklar arasındaki çatışmalar üç farklı bağlamda ele alınmalıdır. İlki Baldırı Çıplaklar hareketinin baskısına karşı cumhuriyetin var olma mücadelesidir. Bu mücadele, kişisel sefaletin artması karşısında verilen kamusal özgürlük mücadelesidir. İkincisi, toplulukların kamu ruhuna karşı Jakoben hizipçiliğinin verdiği savaştır. Kuramsal olarak bu tek parça bir hal almış kamuoyunun yani "genel istenç" in, kamu ruhuna, düşünce ve ifade özgürlüğüne içkin olan çeşitliliğe karşı savaşıdır. Fiili yansımasıysa parti ve parti çıkarımın kamu yararı aleyhine verdiği iktidar mücadelesi olmuştur. Üçüncü mesele ise hükümetin tekelleşen iktidarının

erkler ayrımına ve bölüşümüne dair federal ilkeye karşı, yani ulus-devletin gerçek bir cumhuriyetin ilk nüvelerine karşı verdiği savaştır (Arendt, Devrim, 329).

Öyleyse Arendt için, Fransız Devrimi'nin olumsuzlanma gerekçelerinin başında kamusal mutluluk karşısında kendini “kamu” olarak sunan yönetsel iradenin/egemenin kendini çıkarını öne çıkarması gelir. *Tiers Etat* (Üçüncü Sınıf) sonrasında diğer tabakaların kendi içinden çıkan toplumsal bir tabakanın egemenliğine boyun eğmek durumunda kalması ya da bunu kabullenmeye zorlanması ilk önemli nedendir. İkinci olarak birlik ve çokluk siyaseti olarak karşı karşıya koyabileceğimiz anlayışlar arasında Fransız Devrimi birlikten (genel irade kavrayışından) yana tercihte bulunmasıdır. Burada amaç, genel irade olarak vurgulanan ama aslında devrimci sınıfın iradesini ya da diğer bir ifade ile “meslek olarak siyaset”in temsilcilerinin iradesini kamu yararının önüne yerleştirmektir. Üçüncü ve son olarak Fransız Devrimi katılım ve temsil arasında yaptığı tercihle, devrimi oluşum koşullarından bağımsızlaştırmıştır. Ulus devletin birlik siyasetini, özgürlükçülüğü sürekli hale getirilebilme potansiyeli olan cumhuriyetçiliğin önüne koymuştur.

Buna karşılık, Arendt'e göre, Amerikan Devrimi'nin kurucu babaları olan Jefferson ve Madison, Fransız Devrimi'nde ortaya çıkan sorunlar daha dikkatli biçimde göz önünde tutulursa ebedi özgür eylem anlayışına önemli katkılarda bulunmuşlardır. Daha önce belirtilen sorunsallar üzerinden açıklamak gerekirse katılımı esas alarak çoğulculuk ve kamusal mutluluğu yönetsel anlayışın egemenliğine tercih ederler.

Bu çerçevede Jefferson'ın kafasındaki birincil sorun yönetim şeklinin fiili değişimi falan değildir. Hatta o “Anayasa'nın belli aralıklarla gerçekleşen onarımlarla kuşaktan kuşağa devredilmesinin anayasal bir hükme bağlanması”nı bile düşünmüyordu. O daha ziyade her kuşağa “bir konseye kendi temsilcilerini tayin etme hakkı”nı, yani herkesin kanaatinin “adil bir şekilde, kusursuzca ve barış içinde dillendirilmesinin, tartışılmasının ve toplumun ortak aklıyla karara varılmasının” yol ve yöntemlerini bulma hakkını temin etmeye çalışıyordu. Bir diğer deyişle mevcut kılmak istediği şey, “Devrim'in seyrine eşlik etmiş olan tüm eylem sürecinin eşsiz bir tekrarı”ydı (Arendt, Devrim, 315).

Jefferson, Arendt'e göre çoğunluğun iktidarını değil, kendi yetkinlik sınırları dâhilinde “herkesin” iktidarını güçlendirmeye çalışmaktaydı. Ona göre nihai olarak devrim, *contitutio libertatis*'i, yani özgürlüğü ve bu özgürlüğün ortaya çıkabileceği bir kamusal alanın kurulmasını amaçladığına göre, kısımlardan oluşan bileşke cumhuriyetler de, herkesin özgür olabileceği tek somut yer olarak aslında büyük cumhuriyetin amacıydı. Bu bağlamda onun iç işlerindeki temel hedefi, bu türden özgürlük mekânlarını insanlar için ulaşılabilir kılmak ve onları korumak olmalıydı. Arendt'e göre Jefferson bilse de bilmese de kısım sisteminin temel varsayımları şunlardı: “Hiç kimse, kamusal mutluluktan pay almadan mutlu addedilmez; hiç kimsenin, kamusal özgürlük deneyimi yaşamadan özgür olduğu söylenemez ve hiç kimse, kamusal iktidara katılmaksızın ve orada bir pay sahibi olmaksızın mutlu ya da özgür olamaz” (Arendt, Devrim, 341).

Sonuç olarak Arendt, siyasal olanın yaşam alanının, Amerikan Devrimi'nin ve daha sonrasında Paris Komünü, Sovyet deneyimi, Macar Devrimi ve daha birçok devrimin deneyimlemiş olduğu konsey sistemine dayanan yapısında aranmasının doğru olacağının altını çizer. Konsey sisteminin ise katılımcı ve daha ileri bir ifade ile doğrudan demokrasinin işler hale gelebildiği, bununsa süreklilik koşuluyla ve yönetsel egemenliğin iradesiyle sınırlanmadığı bir sistem olarak kalmasıyla mümkün olabileceğini vurgular. Kısaca siyasal olanın yaşam alanının, insanoğlunun yaşam deneyiminde sürekli devrimin deneyimlenmesine ön ayak olarak mucizevi başlangıçlara fırsat veren konsey sistemi ile mümkün olduğunu ısrarla vurgular. Buna karşın Arendt'e göre, her devrim bu amaçla ortaya çıkar. Ancak yine önce söz konusu anlayışı terk ederek işe başlar. Ona göre “katılımcı demokrasi sloganı, devrimci geleneğin en önemli katkısına dayalıdır: Konsey sistemi; on sekizinci yüzyıldan beri her defasında yenilgiye uğratan, ama her devrimin doğal büyüme sürecinin tek sahici sonucudur” (Arendt, Şiddet, 34).

3.1.3. Hakikatten Kopuş ya da Ötekisiz Siyasalın Kötülüğü

Arendt, Platon'un düşünce tarihi için öneminden bahsederken, onu hakikate dayalı kavrayışın nüvelerini taşıyan ilk filozof olarak tanımlar.⁵⁹ Ardından gelenlerin Platon'un tanrısal hakikat kurgusunun yönteminden ve düşüncelerinden yararlandığını belirler. Arendt'e göre Platon insani meselelerin, yani eylemin (*praxis*) vargısının çok da ciddiye alınmaması gerektiğini düşünmüştür. İnsanların eylemleri görünmez bir elin sahne gerisinden oynattığı kuklaların hareketlerine benzemektedir Platon'a göre. Arendt açısından, Platon insanı sanki tanrının oyuncağı olarak görmektedir. Bu söz konusu Platonik tanrı, "Hristiyan ve modern tarih filozoflarının, tarihin varlığını insanlara borçlu olmakla birlikte yine de kesinlikle insanlar tarafından 'yapılmamış' olmasından kaynaklanan karmaşık sorunu çözmeyi denerken yarattıkları Tanrısallığın, 'görünmez el'in, 'Doğa'nın, 'dünya ruhu'nun, 'sınıf çıkarı'nın v.s. öncüsüdür" (Arendt, İnsanlık, 271-272).

Edilgenliği baskın bir karakter haline getiren hakikat kavrayışı, ironik biçimde özgür irade ile doğrudan ilişkilidir. Arendt'e göre özgür irade, insani bir çoğulluk durumu olarak siyasal olanın yerine, Platon'un anladığı biçimiyle, ötekini kavramakta aciz kalan bir egemenlik kavrayışını koyar. Platonik egemenlik yönlendirici ilkelerini başkaları ile "kendi" arasında kurulan bir ilişkiden çıkartır. Öyle ki, kişinin başkaları ile olan ilişkilerindeki doğrular ve yanlışlar, kendi'ne karşı tutum çerçevesinde belirlenir. Bu süreç öyle şekilde ilerler ki tüm kamu alanı, ya da insanlık imgesi kendi'nin bireysel akıl, ruh ve beden kapasiteleri doğrultusunda belirlenir hale gelir.

Egemenlik ilişkileri, kendi'nin bakış açısı çerçevesinde, "doğru hiyerarşik düzen" imgesine doğru yol alır. Özetle kendi'nin hâkimiyeti ya da tahakkümü, son vardığı noktada, "kendi" ile kurulan ilişkilerin hakikat olarak kurgulandığı ve bu anlamda ötekinin yok sayıldığı, aynı zamanda kendi'nin tarihselliğinin, doğaüstü ve her şeyin belirleyeni olduğu, tarihsizliğinin mümkün hale geldiği bir anlayışı temsil eder.⁶⁰

⁵⁹ Daha önce de belirtildiği gibi Arendt, rasyonel ya da olgusal hakikat anlayışlarının her ikisini de hakikat rejimleri olarak mütehakim ve tartışmaya meydan vermedikleri için reddeder (Arendt, Geçmiş, 286-290).

⁶⁰ Söz konusu bakış açısı ile oluşan toplumsal sözleşmelerin, Arendt, üç temel düzlemde oluştuğunu belirler. Bu tartışmalar ayrıntılı biçimde çalışmanın son bölümünde "çoğulculuk" başlığı altında ele alınacaktır.

Arendt için, söz konusu tarihsizliğin ortaya çıkardığı karanlık, “sözü verenle sözü yerine getirenin aynılığını olumlayan başkalarının bulunuşu sayesinde kamu alanını aydınlatan ışıkla ortadan kaldırılabilir sadece. O nedenle bu iki yeti de çoğulluk şartına, başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlıdır; çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir” (Arendt, İnsanlık, 343). Yalnız ve yalıtıkken verilen sözler ve yapılan bağışlamalar gerçeklikten yoksundur ve olsa olsa kişinin kendisiyle oynadığı bir hakikat oyununa işaret eder. Siyasal olanın yaşam alanının politika dışına yönelimine ve totaliter siyaset kavrayışı ile tehdit altında kalmasının nedeni de burada aranmalıdır.

Arendt’in hakikat kavrayışı ile olan mesafesi, Karl Jaspers’ın gözetiminde, Saint Augustine’de aşk kavramı hakkındaki doktora tezini yazdığı 1928 yılından Amerikan Devrimi’nin çağdaş siyasal sorunlarını ele aldığı ve üç makaleden oluşan *Cumhuriyetin Krizleri*’nin yazıldığı 1972 yılına değin aynı biçimde korunmuştur. Arendt, Heidegger’in *Varlık ve Zaman* adlı eserinin temel kavramı olan “başkaları ile birlikte varlık”a (*Dasein mit anderen*) dayanan kavrayışını, (Heidegger’e kendini dünya sevgisinden sıyrıp varlık denen yapıyı “dünyasız” bir biçimde ele almış olduğu yönünde yapmış olduğu eleştirilere rağmen) hiçbir zaman terk etmemiştir (Wolin 2012, 28).⁶¹

Hakikat, Doğruluk ve Siyaset başlıklı yazısında Arendt, yaklaşımının ayrıntılarını şöyle şekillendirir. Ona göre antik dönem hakikat kavrayışı ile modern hakikat kavrayışı arasındaki ilişki ve geçişkenlik incelemeye değerdir. Antik dönemde “kendisi de sürekli bir akış halinde olan beşeri maslahat hakkında yurttaşların durmadan değişen görüşlerine karşın filozofun ileri sürdüğü gerçekler tam da doğaları gereği ebedi olan ve o nedenle beşeri maslahata istikrar kazandıracak ilkelerin çıkartılmasına kaynaklık edebilecek şeylerle ilgilidir. Bu anlamda hakikatin karşıtı, yanılğı ile bir tutulan ve bu çatışmaya siyasi yıkıcılığını veren, kanaate/görüşe biçilen bu aşağı konum olmuştur; zira bütün iktidarların vazgeçilmez öncelikleri arasında yer alan hakikat değil, görüştür” (Arendt, Geçmiş, 279).

⁶¹ Arendt, yöntemsel anlamda kendinin de kullandığı olgusal yaklaşımı, Heidegger’deki kullanımını eleştirirken şöyle der: “Heidegger’in ontolojik yaklaşımı, içinde İnsan’ın yalnızca ilkece keyfi bir Varlık modları yığını (conglomerate) olarak sahneye çıktığı katı bir fonksiyonalizmi barındırır; çünkü onun Varlık modlarını İnsan’la ilişkili hiçbir kavram belirliyor değildir” (Wolin 2012, 59).

Arendt'e göre filozofun hakikati ile pazar yerinde dillendirilen kanılar/görüşler arasındaki antik antagonizmanın izleri, içinde yaşadığımız dünyada ortadan kalkmıştır (Arendt, Geçmiş, 282). Rasyonel hakikat paradoksal biçimde, hakikatin kanı ile olan ilişkisinde, yerini kanaatlerin zenginliğine, kabullenilen bakış açılarının çokluğuna bırakmıştır. Burada söz konusu olan şey, pazar yerinde dillendirilen kanıların, rasyonel hakikatin bedenine bürünerek, müşterek ve olgusal hakikatin kendisi olarak sunulmuş olmasıdır. Sonuçta belirence toplumsal kanaatlerin olgusal hakikat şeklinde yaşamsal öneme sahip biçime dönüşmesidir.

Arendt'e göre olgusal gerçek her zaman başka insanlarla ilişkilidir: Yığının yer aldığı olaylarla ve şartlarla bağlantılıdır; olgusal gerçeği tanıklar kurar ve tanıklığa bağımlıdır; özel alanda ortaya çıksa bile, ancak üzerinde söz söylendiği ölçüde vardır. Doğası gereği de siyasidir. Birbirlerine karıştırılmaması gerekse bile olgular ile görüşler antagonistik değildir; aynı alana aittirler. Olgular görüşlere bilgisel dayanaklarını verirler ve farklı ilgiler/çıkarlar ile tutkuların telkin ettiği görüşler de birbirlerinden son derece farklı olabilir (Arendt, Geçmiş, 286).

Ancak modern yaşamda, olgusal gerçek, tıpkı rasyonel hakikat gibi ötekinin konumunu belirleyen bir hüviyete dönüşmüştür. Arendt'e göre görüşler modern siyasetin en azından bir kısmı içinde tartışılmaz hale gelmiştir.⁶² Artık, görüşler olgusal hakikate saygılı oldukları müddetçe meşrudurlar.⁶³ Bu şekilde olgular ihtilaf konusu haline geldiğinde ve olgusal bilgilenme kesildiği andan itibaren, kanaat özgüllüğü de bir tuluattan ibaret kalır. Demek ki modern siyasal sistemde olgusal hakikat, onun için, tıpkı rasyonel hakikatin felsefi kurgusal düşünceye bilgisel dayanağını vermesi gibi siyasi düşünceye temelini vermiştir. Bu düzlemde artık modern siyasal anlayış, olguları anlaşıma ve rızanın dışında algılar haline getirmiştir.⁶⁴ Artık, olgular hakkında konuşan hiç kimse olguların tespitine katkı sağlayamaz. Bu çerçevede diğer bütün hakikatler gibi olgusal hakikat de tanınmayı

⁶² Arendt'e göre, modern siyasal ideolojiler, görüş ve kanaatlerin olgusal hakikatler içinde duyulmaz hale gelmesinde önemli bir işlevi yerine getirirler.

⁶³ Arendt'e göre olgusal hakikat rejimlerini kuran en önemli kişiler modern tarihçilerdir. Her biri devletlerin kontrolünde olgusal bir gerçek üzerinden egemenliğin temellerini sağlamlaştıracak biçimde hakikat rejimleri kurarlar (Arendt, Formasyon, 61).

⁶⁴ Ona göre örneğin Heidegger'in fenomenoloji düşüncesi, olgusal hakikat olarak Alman *Geist*'ına yaslanır. "Nasyonal Sosyalizmin derin hakikati" çerçevesinde Heidegger'in siyasal olan kavrayışının temeli kurulmuş olur ve bu anlamda Heidegger, Arendt'in bakış açısına göre, siyasal olanın yaşam alanının dışına (anti-politika) yol almış olur (Wolin 2012, 36).

isterken tahakküm kurucu hale gelir. Tartışmaya meydan vermez. Oysa tartışma siyasi yaşamın tam da özünü oluşturur. Siyaset penceresinden bakılacak olursa “hakikatle meşgul olan düşünce ve iletişim tarzları kaçınılmaz olarak tahakküm kurucudur.” Başka insanların görüşlerini dikkate almaz. Oysa görüşlerin dikkate alınması tam anlamıyla siyasi olan bütün düşüncelerin nişanesidir (Arendt, Geçmiş, 290).

Öyleyse özetle, Arendt’e göre, oluş/olgu alanında, hakikatlerin (görünmez el doğa, dünya ruhu, sınıf çıkarı) ideasına değil, çatışan kanaatlerle olan ilişkiye bakılmalıdır. Böyle düşünüldüğünde seçimlerimiz, çatışmalarımız, eylemlerimiz ve kararlarımızla, diğerleriyle karşı karşıya geldiğimiz doğal *Lebenswelt*’imizdir (yaşam alanı). İlişkilerimizi sürekli olarak yeniden kurup söktüğümüz, deneyimlerimize eşlik eden ortak ufkumuzdur. Bu, tamı tamına “insani şeylerin düzeni”dir (Kaya 2010, 321). Buradaki vurgular bir hakikate ya da özgür iradeye ilişkin olmayan, konuşma ya da dinlemeye dayanan bir “tiyatro sahnesi” betimlemesi içindir. Her şey insanidir insansaldır; kişisel ya da tamamen devlete ilişkin bir hakikate bağımlı değildir. Öncelikli olan insani şeyler düzeninde konuşmaya dayalı ilişkilerin “özgürce” “tartışma” düzlemine çekilebilir olmalarıdır. İlişkisel, bu durumda, sürekli bir değişimi ve ötekiyle/ başkasıyla ortaya çıkabilecek farklılıkların temelidir.

Arendt, hakikat kavrayışının olumsuz sonuçlarını göstermesi ve siyasal olanın yaşamını mümkün olmaktan çıkarması anlamında “olgusal hakikatin üç kurucu ögesini” ele alır. Bunlardan yalan ve şiddet (birinci ve üçüncü başlık) olumsuz, sivil itaatsizlik ise (ikinci başlık) olumlu anlamda yarattığı etkiler bağlamında araştırılır. Potansiyel olarak kuruluşundan getirdiği gelenekleriyle hakikat kurucu olmayı reddeden özgürlükçü bir siyasal anlayışa sahip olabilecekken, Amerikan demokrasisinin söz konusu kavramlar bağlamında nasıl tehdit altında olduğunu kanıtlamaya çalışır.⁶⁵

Bir düşünceyi ya da davranışı olgusal hakikat olarak siyasal karar alma mekanizmalarına ve yurttaşların zihinlerine (yarattığı olumsuz kaymalarla) yerleştiren yalandır. Yalanın kötülüğü yarattığı hakikat dışında başka bir kanaate yer

⁶⁵ Söz konusu üç makale *Cumhuriyetin Krizleri* adıyla 1972’de tek kitabın bölümleri olarak yayınlanmış olmasına karşın, Türkiye’de, sadece, *Sivil İtaatsizlik* ve *Şiddet Üzerine* başlıklı makaleler basılmıştır. Sivil itaatsizlik, aynı başlıklı bir derleme içinde yayınlanırken şiddet konusundaki makale ise ayrı bir kitap olarak basılmıştır. Bkz. (Arendt, İtaatsizlik), (Arendt, Şiddet)

bırakmamasından kaynaklanır. Buna göre Arendt'in ilk "kötülük siyaseti" argümanı yalandır. Arendt, söz konusu "siyaset yapma biçimini" Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam Savaşı sırasındaki deneyimleri üzerinden değerlendirir. Savaş sürerken 1971 yılında yayınlanan gizli belgeler, halkın yalan haberler aracılığıyla yönlendirildiğini ortaya koyar. Bu çerçevede Arendt yalanın açıkça bu dönemde Amerikan karar alma mekanizmalarında aktif biçimde kullanıldığını gösterir.

Arendt'e göre bu örneği ayırsız kılan, burada geliştirilmiş olan "yalan sanatı"nın günümüz siyasetine yaptığı iki ayrı katkıdır. İlk olumsuz katkı, yönetim alanı içinde zararsız gibi görünen halkla ilişkiler yöneticilerinin, reklamları bir doktrinin önemli bir ayağı haline getirmiş olmalarıdır. Bu anlamda insan da artık pazar ekonomisinde nesnelerin kitlesel tüketimi ile tüketim toplumunun yaratıcısı haline gelmiştir. Böylece "özgür irade" ve düşünceleriyle insanlar, somut gerçeklikle minimal düzeyde ilişkili olacak şekilde yalnızca nesnelerin tüketicisi haline gelmektedirler. İkincisi, Arendt'e göre yalan sanatına yönelimin asıl negatif sonucuysa politik anlamda ortaya çıkar. Halkla ilişkiler uzmanı yeni bir keşif yapar: Nasıl ki kitlenin "özgür irade"si tüketimdeki gibi satın alınabiliyorsa, düşünce ve politik bakış açısı da bundan böyle satın alınabilir.

İnsanları sınırsız şekilde manipüle edebilme potansiyelleriyle eğitimciler, yönetimin istekleri doğrultusunda düzenledikleri hayalleri, gerçekmiş gibi sunarlar. Bazı anlardaysa söz konusu bakış açısıyla insanların vicdanlarına ve düşüncelerine, neredeyse "terör dışındaki" her konuda etki etmeye çalışırlar. Algılar pazarlama nesneleri haline gelir. Arendt söz konusu yalan rejiminin, Vietnam savaşı esnasında kitlesel olarak, halkın savaşın gerekliliğini kabullenmesi için denendiğini belirler. Vietnam macerasına katılma konusunda söz konusu pazarlama faaliyetinin etki alanının sınırlı olduğu ve bu çerçevede sistemin hayal kırıklığına uğramış olduğu tespitini Arendt mutlulukla yapar. Başarısızlığın kaynağına bakıldığında yeni/ genç entelektüel nesil ve onların üniversitelerde geçmiş tecrübelerini aktarmadaki başarısızlığını görür (Arendt, Wahrheit, 11-12).⁶⁶

⁶⁶ Ancak söz konusu başarının, ABD'nin İkinci Körfez Savaşı'nı başlatmak için kullandığı "kimyasal silah yalanı" sürecinde yakalanamadığı ve bu kez maalesef, ABD politikacılarının savaşı "meşrulaştırma" konusunda "başarılı" oldukları hatırlanabilir. Bu "başarı" sonucunda binlerce insanın ölümü gerçekleşmiş oldu.

Arendt, hakikat yaratma eğilimiyle ve söz konusu hakikatin öteki düşünceleri yok sayacak şekilde ABD siyasal yaşamında kullanılmasıyla ikinci bir yalan türünün özellikle Pentagon yazışmalarında kullanıldığını belirtir. Bu yalan biçiminin hem ruhsal hem de ahlaki olarak gün geçtikçe daha fazla, çoğunlukla yüksek rütbeli memurlarca uygulanan bir yöntem olduğunu ve ağırlıklı biçimde dış politikada kullanıldığını belirtir. “Problem çözücü” olarak adlandırılan profesyonellerin üniversitelerden ve “düşünce fabrikaları”ndan getirildiğini, oyun teorileri ve sistem analizleri ile dış politikadaki “problemleri” çözmekle görevlendirildiklerini belirtir. Arendt’e göre asıl sorunsal, bu profesyonellerin çok azının gerçekten eleştirel yaklaşıma sahip olmasıdır. Öyle ki, ona göre tam da bu sebeple Vietnam Savaşı’nın ortaya çıkmasının ve uzamasının altında yatan gerçekleri asla tam olarak öğrenemedik (Arendt, Wahrheit, 12-13). Arendt’e göre sonuç tam olarak anti-politik bir yaşam alanıdır. Bu şekilde olgusal gerçekliğin öğrenilememiş olması ve kamusal alanda fikrini beyan etme potansiyeli olan çoklukların kamusalığını oluşturmalarının engellenmiş olması bir yana olgusal hakikat olarak sunulan deneyimler de tam olarak gerçek-yalanlardır.

Ötekisiz siyasalın kötülüğü bağlamında Arendt’in ele almış olduğu ikinci konu sivil itaatsizliktir. Ona göre ancak bir çocuk için ele alınabilecek olan itaat, siyasal katılımı yok eden bir başka kategori olarak gündelik hayatımızın bir parçası haline getirilmiştir. Arendt’e göre, bunun karşısında örgütlü yapılarca iktidar birimlerinden birinin aldığı karara rıza vermemek anlamına gelen sivil itaatsizlik yerleştirilmelidir. Arendt için öne çıkan iki nokta söz konusudur: Birincisi sivil itaatsizlik hakikati parçalayan ve egemenlik yapılarının iktidarı zorunlu olarak paylaştığı ve ötekini “tanımak” zorunda kaldığı eylem türüdür. Bu çerçevede hukuk aracılığıyla şekillenen statik siyaset yapısının değişime zorlanması adına sivil itaatsizlik Arendt’e göre son derece önemlidir. Ona göre hukuk gerçekten de bir kez ortaya çıkmış olan değişimleri stabilize edip legalleştirebilir. Ama değişimin kendisi daima hukuk dışı özellikteki fiillerin ürünüdür. Kuşkusuz ki çalışma yasası, toplu sözleşme, örgütlenme ve grev hakkı gibi haklar da ancak modası geçmiş yasalara karşı onlarca yıl süren itaatsizlik sürecinin sonunda elde edilmiştir (Arendt, İtaatsizlik, 103).

Ayrıca vicdani retten ayrı bir kategori olarak sivil itaatsizlik birden fazla insanın baskı grubu haline gelerek kamusal kanaatlerde değişiklik yaratma potansiyeline sahip olması anlamında hakikat kavrayışını yıkıcı bir potansiyele sahiptir Arendt'e göre.⁶⁷ Bu potansiyelin temel kaynağı konumundaki kavrayış ise uzlaşmadır. Uzlaşma Arendt için çoğulcu kavrayışın anahtarıdır ve bu nedenle uzlaşma niyetiyle bir araya gelen kamusal hakikatin karşısında siyasal söylemleriyle kocaman bir tehdit olarak dikilirler. Özgür ve özerk bireylerden oluşan örgütlenmelerin egemenliği parçalayarak farklı iktidar gruplarından oluşan ve bu şekilde bir arada ortaya çıkan siyasal örgütlenmelere dönüşmesinin önemini Arendt, Tocqueville'nin cümleleriyle şu şekilde aktarır.

“Amerika Birleşik Devletleri'nde insanlar, dünyaya bildirmek istedikleri duygu ya da düşünceleri olduğunu hissettiklerinde ya da iyi gitmeyen bir şeyleri düzeltmek istediklerinde hemen benzer düşünen birilerini arıyor ve bulur bulmaz da birlik oluşturuyorlar. Bu andan itibaren artık yalnız değildirlere ve yaptıkları örnek alınan ve söyledikleri dinlenen, varlıkları farkedilen bir güç haline gelmişlerdir” (Arendt, İtaatsizlik, 116).

Üçüncü olarak Arendt'e göre şiddet, egemenliği en bütüncül anlamıyla ele alacak şekilde kullanmayı sağlayan ve olgusal hakikati kuran önemli bir araçtır. Temel olarak çoğullukların, siyasal kuran asli unsur olduğu düşünülürse, şiddet Arendt'e göre arttığı oranda birbirine benzer kişilerden oluşan ve gittikçe daha fazla anti-politik bir anlayış kuruluyor demektir. Arendt'e göre “iktidarın aşırı uçtaki biçimi, Bir'e karşı Herkes'tir. Şiddetin aşırı biçimiye, Herkes'e karşı Bir'dir ve böylesi, şiddet araçları olmaksızın mümkün değildir” (Arendt, Şiddet, 55). Bu düzlemde iktidar, kuvvet, güç, otorite ve şiddet gibi olgular arasındaki farkı belirginleştirirken Arendt, söz konusu kavramları insanın uyum içinde birlikte eyleme kabiliyetine göre ayırma tabi tutar. Ona göre “iktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir; bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece

⁶⁷ “Sivil İtaatsizlik” makalesinde Arendt, bireysel bir ahlaki tercih olarak vicdani ret kategorisi ile kamusal/örgütsel bir yapı olarak sivil itaatsizlik kategorisini Sokrates ve Thoreau örnekleriyle ayrıntılı şekilde karşılaştırmakta ve tartışmaktadır. Bu bağlamda Arendt açısından vicdani ret bireysel bir mülhaza olarak apolitiktir (Arendt, İtaatsizlik, 87).

varolabilir” (Arendt, Şiddet, 57). İnsanı siyasal bir varlık yapan eyleme yetisini eşitleriyle bir araya gelerek gerçekleştirmesidir.

Bu bağlamda şiddetin üstesinden gelebildiği oranda insan, Arendt’e göre, bütüncül bir egemenliğin varlığını tehlikeye sokar. *Devrim Üzerine* adlı eserinde yasadan anladığımız şeyin, insanların kendi rızalarına ve karşılıklı antlaşmalara bakılmaksızın biat ettikleri bir emir olmasına karşı çıkar. Böyle olduğu sürece yasaların da kendi geçerliliği için aşkın bir otorite kaynağına, yani insani iktidarın ötesinde olması gereken bir köke gereksinim duyacağını iddia eder (Arendt, Devrim, 255). Arendt’in burada sözünü ettiği kök ise şiddettir. Tersinden okuduğumuzda hakikat ya da aşkın otorite, insanların rızalarının ve karşılıklı anlaşmalarının olduğu yerde söz konusu olamayacaktır.

Arendt’e göre tüm bu deneyimler karşısında Amerika Birleşik Devletleri siyasal sisteminin yine de olgusal hakikat rejimlerini, kuruluş anlayışının temelindeki felsefe ile reddedebilme potansiyeli mevcuttur. Üstelik olgusal hakikat anlayışının söz konusu edilmediği bir yer var mıdır, sorusuna Arendt düşünmeksizin Amerika Birleşik Devletleri yanıtını verir. Amerikan Devrimi’nin ötekisiz siyasal olana direnme konusunda sahip olduğu bu köklerin ayrıcı tarafı nedir, sorusunaysa Arendt’in vereceği cevap, Amerikan demokrasisinin, eylemde bulunma, kamusal alanda bulunma anlayışını asla ödün vermeden uygulama konusundaki inadı olacaktır. Ona göre Amerikan Devrimi aktörlerinin iktidardan anladıkları, siyasal-öncesi doğal şiddetin tam zıddıdır. Onlara göre iktidar, insanlar bir araya gelip sözlerle, anlaşmalarla ve karşılıklı taahhütlerle birbirine bağlandıkları her an ve mekânda var olur. Yalnızca böyle bir iktidar, yani karşılıklılığa ve ilişkiselliğe dayanan bir iktidar gerçek bir iktidardır ve meşrudur ona göre. Kralların ve hükümdarların sözde iktidarı ise karşılıklılıktan türemediği ve en iyi ihtimalle rızada temellendiği için sahte ve zorbacadır” (Arendt, Devrim, 244).

Arendt’e göre Amerika Birleşik Devletleri’nin kurucu babaları iki meclisli bir sistemi seçerken, tekçi bir tahakküm biçiminin ortaya çıkmasını engelleme amacını gütmüşlerdi. Ona göre çeşitli çıkarların temsil edildiği alt meclise, sonuçta “bütün hükümetlerin bağlı kalacağı” kanaat temsiliyeti için ayrılmış bir üst meclisi eklemeye iten şeyin kanaatin yönetimdeki rolüne ilişkin çok özgün içgörüyü sahip olmalarıydı. Kanaatlerin çeşitliliği ve özgünlüğü, ötekiyle/başkalarıyla birlikte yaşam olanağının

sürekliliğini korumak anlamında son derece önemli bir girişimdir. Arendt’e göre aynı anda hem çıkarların çeşitliliği hem de kanaatlerin farklılığı, “özgür yönetim”in nitelikleri arasındadır ve onların kamusal temsiliyetleri de “az sayıda yurttaşın özgür bir yönetimin parçası olması anlamına gelmektedir. Arendt bu durumu yorumlarken kurucuların “toplandığı ve yönetimi bizzat icra ettiği” demokrasiden farklı olan bir cumhuriyeti oluşturmuş” olduklarını tespit eder. Amerika Birleşik Devletleri’nde çıkar ve kanaat, birbirinden çok farklı iki siyasi olgu olarak karşımıza çıkar ona göre. Çıkarlar, yalnızca grup çıkarları olarak siyasete ilişkindirler ve öyle görünüyor ki arıtılmaları için, tarafgir özelliklerinin tüm koşullarda korunacağı şekilde temsil edilmesi yeterlidir. Hatta bu, bir grubun çıkarının çoğunluğun çıkarı olduğu koşullarda bile geçerlidir. Kanaatler ise asla gruplara ait değildir; bilhassa “soğukkanlılıkla ve özgürce akıl yürüten” bireylere aittir ve hiçbir kitle, diyelim ki bir parça kalabalık yahut toplumun tümü, bir kanaat oluşturmaya asla muktedir değildir. Kanaatler, kişiler özgür bir şekilde birbirleriyle iletişime girdikleri ve kendi görüşlerini kamusallaştırma haklarının olduğu yerde ortaya çıkar. Fakat Arendt’e göre sonsuz çeşitlilikteki bu görüşler saflaştırmaya ve temsil edilmeye muhtaç görünmektedirler. Zaten Senato’nun özel işlevi de “aracı kurum” olmak ve tüm kamusal görüşlerin paylaşılmasını sağlamaktır (Arendt, Devrim, 305-306).

Senatoda bir yandan çıkarların temsili mümkün olurken diğer yandan çıkarlardan herhangi birinin olgusal hakikat haline gelip ötekilerin kanaatlerini temsil etmeleri önünde bir engel haline gelmeyecektir. Arendt’e göre, bu anlamda, olgusal hakikat anlayışının yeni biçimi karşısında da güçlü biçimde ayakta kalmasının imkânını taşıyan Amerika siyasi sistemi önemli bir örnektir. Birlikte çoğul yapıların temsilinin mümkün olabileceği bir sistem olarak Amerikan Devrimi de, oluşum süreci ve yarattığı gelenekle, sonrasında yaşadığı olumsuz tecrübelerle karşı, yine de, Arendt açısından, hakikate dayalı rejimlerde söz konusu olabilecek sorunların üstesinden gelebilecek donanımına sahiptir.

3.2. Siyasal Yargı Gücünün Oluşumu

Çalışmanın bu kısmına dek özellikle totaliter rejimlerin kaynaklarına ve ortaya çıkardığı sonuçlara ilişkin Arendt’in görüşleri ele alındı. Onun yurttaşların

edilgenliğini ve gereksizliğini gerçeklik haline getiren bu rejimi “yeni bir olgu” olarak değerlendirdiği vurgulandı. Aynı zamanda totalitarizmin, ancak özgür ve özerk bireylerin siyasal karar alma süreçlerine katılımıyla ortadan kaldırılabilceği savunusu ortaya kondu. Bu doğrultuda Arendt’in sürekli ve özenle, yurttaşların beyan ettikleri fikirler konusunda bilgili olduğu çoğulcu bir siyasal olanın kurulması yönündeki vurgusu öne çıkarıldı. Sonuçta, geline bu noktada yapılan tartışmalar yeni bir sorunu belirgin hale getirdi: Çoğulcu, özgür ve özerk yurttaşların katılımının mümkün olduğu siyasal olan anlayışında yurttaşların siyasal yargı gücünün oluşumu nasıl mümkün olacaktır?

Çalışmanın bu bölümüne giriş niteliğindeki bu kısımda öncelikle Arendt’in söz konusu soruya verdiği cevabın çerçevesi çizilecektir. Bu bağlamda özellikle Arendt’in yargı gücünün oluşumu konusundaki düşüncelerini şekillendiren kavram ve düşünürlerden söz açılacaktır. Bölüme giriş niteliğindeki bu kısmın ardından gelen üç başlık altında da yargı gücünün oluşumu ile anlama, çoğulculuk ve konuşma kategorileri arasındaki ilişki değerlendirilecektir.

Arendt’in yargı gücünün oluşumu sorununa yönelimi bu konuyu temel çalışma konusu yapmasından çok daha önce karşısına çıkan ve Yahudilerin kitlesel olarak öldürülmesinden sorumlu olan bir savaş suçlusuna dayanır: Adolf Eichmann. Eichmann 31 Mayıs 1962’deki idamından önce temyiz davası da dâhil iki yıl süren dava sürecinde yaptığı savunma ile Arendt üzerinde derin etkiler bırakır.

Bu çalışmada birçok kez de belirtildiği üzere Arendt, Eichmann’ın, Kudüs’te gerçekleşen davasının duruşmalarına katılır. Bu sırada Eichmann’ın kendini savunma süresince söylediklerinin ayrıntılı analizini *The New Yorker* dergisine yazdığı yazılar aracılığıyla yapar. Arendt için Eichmann davası, “düşünmeden yaşama”, gereksizlik ve *asimiliasyon* gibi kavramlara açıklık getirmek ve tartışmak açısından önemli bir davadır. Ancak en az onun kadar önemli bir nokta, Arendt’e göre, Eichmann’ın dava süresince yapmış olduğu savunmanın temel omurgasıdır. Ona göre bu savunma Almanya’da bulunan ve dolaylı ya da dolaysız Yahudi Soykırımı’nın parçası olmuş herkesin Yahudiler konusundaki yargılarının oluşumunu anlama konusunda eşsiz bir örnektir. Bu bağlamda Arendt’in yargı gücünün oluşumu konusunu kendine dert etmesinin önemli bir nedeninin insanları kötücül kılan ve olumsuz siyasal sonuçlarla derin izler bırakan davranışlara nasıl yöneldikleri sorusunu cevaplamaktır.

Arendt, Eichmann'ın dava boyunca yapmış olduđu “diřlinin arkı” savunmasının dűřünsel dayanađını Immanuel Kant olarak sunduđunu belirtir. Sűz konusu deyim (diřlinin arkı) bir makinenin unsuru olarak gűrevin yerine getirildiđi ve bu nedenle suçsuz olunduđu yűnűndeki bir iddiayı ifade eder.⁶⁸ Bu bađlamda, Arendt'in eleřtirel yaklařımının řekillenmesi konusunda Eichmann'ın savunması sırasında Kant'a yaptđı gűndermelerin eleřtirisi son derece űnemli bir rol oynamıřtır. Arendt, Eichmann'ın savunmasının temel omurgasını kurarken, Kant'ın “pratik akıl” dűřűncesinden yararlanmıř olması nedeniyle herkesi bűyűk bir řoka uđratmıř olduđunu belirler. Ona gűre, “Eichmann'ın űstűne basa basa hayatı boyunca Kant'ın ahlak kurallarına ve űzellikle de Kant'ın gűrev tanımına uygun yařadıđını ilan etmesi” bařlı bařına trajik bir konudur. Arendt, Eichmann'ın sűz konusu duruřu konusunda yařadıđı řoku “ilk bakıřta tam bir rezaletti, űstelik bu duruma akıl erdirmek neredeyse imkűnsızdı; zira Kant'ın ahlak felsefesi insanın muhakeme yetisiyle yakından iliřkilidir ve bu yeti de kűrű kűrűne itaati imkűnsız kılar” cűmleleriyle betimler (Arendt, Eichmann, 143). Arendt ardından Eichmann'ın herkesin ađzını bir karıř açık bırakarak, “kategorik buyruk”un kelimesi kelimesine dođru bir tanımını yaptđının da altını çizer: “İrademin ilkesinin her zaman genel yasaların ilkesi haline gelebilecek řekilde olması gerektiđini kastediyorum” (Arendt, Eichmann, 143).

Arendt'e gűre Eichmann'ın Kant yorumu açık řekilde onun kastettiđini çarpıtmaya ve tersine dűndűrmeye dayanmaktadır: “Genel yasaların ilkeleriyle uyuruđu sűrece iradenin ilkesinden řařma.” Eichmann, bařkalarının/űtekilerin sorumluluklarını alma eđiliminden uzak, eylemsiz bir kavrayıřa sahiptir. Arendt'e gűre bu bakıřıyla dava sűresince yaptđı savunmada, Nazi rejimi sűresince popűler bir gűrűř olan “genel irade ve űzgűr iradenin űzdeřleřtirilme eđilimi”nin temsilciliđini yapmıřtır. Ona gűre bu řekilde egemenlik bireyin tűm varlıđını kapsar hale gelmektedir.

Eichmann ve daha niceleri, Arendt'e gűre Kant'ın “pratik akıl” kavrayıřının çarpık bir yorumuna yűnelmiřlerdir. Bu gűndelik kullanımda Kant'ın ruhundan

⁶⁸ Patrick Roney de “hangi evrensel kural ya da ahlaki eylem űlűtű bu ‘ark diřini’ tamamen sorumlu bir insan, korkunç bir cűrűműn faili haline getirebilir?” sorusuyla sűz konusu kavramı űne çıkarır. Bu bađlamda Eichmann'ın Kant kavrayıřının Arendt'teki izdűřűműnű ayrıntılı biçimde ele alır (Roney 2013, 170).

geriye kalan tek şey insanın yasalara uymaktan daha fazlasını yapması, itaat çağrısının ötesine geçmesi ve kendi özgür iradesini hukukun ardındaki ilkeyle – hukukun ortaya çıkardığı kaynakla– özdeşleştirilmesi talebiydi. Kant’ın felsefesinde bu ilke “pratik akıl”dı. Eichmann’ın gündelik kullanımında ise *Führer*’in iradesiydi. Nihai Çözüm’ün baştan sona dehşet verici bir özenle uygulanmasının kökeninde de bu tuhaf anlayış vardı. Hâlbuki Arendt’e göre Kant felsefesinde “yasalara bağlı olmak insanın salt yasalara uyması anlamında değildir. Uyduğu yasaları kendisi koymuş gibi hareket etmesi anlamına da gelir. Ancak görev duygusunun ötesine geçince başarılı olunacağı inancının kaynağı da budur” (Arendt, Eichmann, 144).

Eichmann ve onun gibi düşünen Nazi Almanya’sındaki kimi Alman yurttaşların insanlık felaketine yol açan Kant yorumunun kaynakları burada aranmalıdır. İnsanın “düşünmeden yaşama” batağının ağına düşüp eylemleri hakkında yargıda bulunmaktan azade biçimde yalnızca yaşamaya yönelmiş olması, haklı biçimde, Arendt açısından, dehşet verici bulunmaktadır. Bu nedenle Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabında, Eichmann’ın “düşünmeden yaşama”sıyla ilgili gözleminde, düşünme ve siyasal yargı gücünün oluşumu arasında yakın bir ilişki kurar. Yargıda bulunmanın yokluğu düşüncenin yokluğunda yatar. Öyle ki; Ali Vahit Turan’a göre Arendt bizi özenle zihnin akademik yaşamının dahi politik aptallığa karşı koruma sağlamayabileceği konusunda uyarır. Arendt’e göre, bir zamanlar Kant’ın pek ironik biçimde meslekten düşünürler diye adlandırdığı bu kişilerin tekelerini yitirmemiz hoş bile olabilir. Bu yüzden aksi doğrultuda davranan akademik yaşamın aksine, eylemin etkinliği için düşünmenin ne anlama geldiği hakkında kaygılanmaya başlamalıyız. Çünkü Arendt’in doğrudan doğruya siyasal denemelerindeki yargı yetisi, bütün insan yetileri arasında en siyasal olanıdır. Yargı gücü düşünme ile eylem arasında bir köprü görevini görür (Turan 2002, 275-277).

Şeyla Benhabib’e göreyse, yurttaşların demokrasilerde en azından belli başlı üç başlıkta yargı oluşturabilecek donanımına sahip olmaları gerekir. Birincisi, yurttaşlar toplumsal ve politik sistemde neyin imkân dâhilinde olduğunu ve neyin arzu edilebilir olduğunu herhangi bir normatif adalet, doğruluk, eşitlik ve özgürlük açısından yargılayabilmelidir. İkincisi yurttaşlar özgül birey ve örgütlerin, verdikleri vekâletin gereğini yapabilme kapasitelerini yargılayabilmelidir. Son olarak, yurttaşlar yaptıkları seçimlerin öngörülebilir sonuçlarını, içerisinde yaşadıkları politik yapının

geçmişini, bugününü ve geleceğini gözetken bir bakış açısıyla yargılayabilmelidir (Benhabib 1999, 168).

Bu çerçevede, yurttaşların hangi içerikte yönetime sahip olma arzusu duyduklarına ve siyasal rejimlerin amaçlarına ulaşp ulaşmadıklarına ilişkin yargıların eş zamanlı olduğu vurgulanmalıdır. Arendt de söz konusu bakışla uyumlu biçimde yaşamının sonunda yargı gücünün oluşumunun felsefi temellendirmesini yaparken, *Zihnin Yaşamı (Vom Leben Des Geistes)* adlı eserinin başlıklarını üç bölüm olarak kurgular: Düşünme, İsteme, Yargılama (*Denken, Wollen, Urteilen*). Ancak Arendt, söz konusu çalışmanın ilk bölümünü yazdıktan sonra yaşama gözlerini yumar. Bununla birlikte Arendt'in, Kant'ın siyaset felsefesi üzerine yaşamının sonuna doğru (1970) verdiği dersinin notları, ölümünden sonra (1982) yılında Yargılama: Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar (*Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*) başlığıyla yayımlanır. Arendt'in söz konusu makaleyi *Zihnin Yaşamı*'nın son cildi olan *Yargılama* başlığının taslağı olarak değerlendirdiği rahatlıkla söylenebilir. Söz konusu tespitin önemini Kant'ın siyaset felsefesi konusundaki makalenin Almanca baskısının, *Urteilen* (Yargılama) adıyla yayımlanmış olması da gösterir (Arendt, Urteilen).⁶⁹ Arendt, söz konusu çalışması aracılığıyla insanların yargılama süreçleriyle, iradenin devri, kanaat oluşumu ve etkisi, yargı gücünün oluşumunda “öteki”nin konumu gibi konuları tartışmaya açar.

Tam da bu noktada az önce sorulan soruya geri dönülebilir: Siyasal olanı kuran temel unsur olarak, yurttaşların siyasal yargılama gücü Arendt düşüncesinde nasıl şekillenir? Kant, Arendt'e göre modern çağın aydınlanma döneminin ilk filozofudur. Ona göre, “eleştirel düşüncenin modern çağdaki ve belki de tüm klasik sonrası dönemlerdeki en büyük temsilcisi, eleştirel düşüncenin içerimlerinin bütünüyle farkında olan Kant'tır” (Arendt, Kant, 341). Kant'ın ayrıcalıklı konumunun nedeni ise Arendt'e göre, onun aydınlanmanın temeli olarak sunduğu eleştirel düşüncesidir. Arendt açısından, Kant'ın düşüncesi “herkesin düşündüklerinin ve söylediklerinin hesabını vermeye istekli olduğu ve bunu yapabileceği varsayımına dayanmaktadır” (Arendt, Kant, 341). Hesabını vermek ile kastedilen Arendt'in cümleleriyle “bir kanıya nasıl varıldığının ve söz konusu

⁶⁹ Burada söz konusu çalışmanın *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar* ismiyle Türkçe yayımlanan ayrıntılı özetinden yararlanılmıştır (Arendt, Kant).

kanının hangi nedenlerle oluştuğunun dile getirilmesidir, kanıtlanması değil” (Arendt, Kant, 341). Kanaatlerin hangi nedenlerle ortaya çıktığı sorusuysa, bireyi zorunlu olarak ötekiyle ve ötekinin düşünceleriyle ilişki kurmaya yöneltir. Bu noktadan itibaren ötekinin/başkalarının görüşlerinin anlam kazanmaya başladığı bir yaşam kurulmaya başlar. Öyleyse gecikmeden hemen belirtilmeli ki, Eichmann’ın yaptıklarının hesabını vermemek üzere bulduğu, dışlinin arkı açıklaması onun sorumluluktan kaçması anlamında, Kant’ın eleştirel düşünce kavrayışı tarafından hızlıca yalanlanacaktır.

Arendt’e göre Kant’ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* boyunca betimlediği anlayış srekliplik arz edecek şekilde uygulanmaya çalışılırsa “dünya vatandaşlığı” kavrayışına ulaşılır. Arendt’e göre Kant’ta başkalarının düşüncelerini hesaba katabilmek için insanın kendi düşüncesini genişletmesi fikriyle karşılaşırız. “Zihnin genişletilmesi” kavrayışı bu çerçevede *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde önemli bir rol oynar. Arendt’e göre, Kant düşüncesinde zihnimizi “yargılarımızı başkalarının sadece gerçek yargılarıyla değil, olası yargılarıyla da karşılaştırarak ve kendimizi başkalarının her birinin yerine koyarak” genişletiriz. Bunu mümkün hale getiren şeyse imgelem’dir. Bu çerçevede eleştirel düşünce, ancak başkalarının bakış açıları incelenmeye açık olduğunda mümkün olabilir. Bu nedenle de, tek başına gerçekleştirilecek bir etkinlik olmayı sürdürmesine rağmen, eleştirel düşünce kendisini “başkalarının tümünden” soyutlamaz. Arendt söz konusu tartışmayı yorumlarken bu sürecin başkalarından uzakta gerçekleştiğine şüphe olmadığını vurgular. Ama imgelemin gücüyle, yine de, başkaları varmış gibi düşünülecek, böylece potansiyel açıdan kamusal olarak nitelenebilecek ve tüm bakış açıları açık düzlemde hareket edecektir. Başka deyişle ona göre Kant “imgelem” kavrayışıyla “dünya vatandaşlığı” düşüncesini benimsemiştir. Kant’a göre “geniş bir zihniyetle düşünmek, insanın kendi imgelemini yolculuk etme konusunda eğitmesi demektir” (Arendt, Kant, 342-343).

Arendt, siyasal yargı gücünün oluşumunu Kant’ın eleştirel düşünme konusundaki önerilerinden yola çıkarak ele alır. Ona göre insanoğlu, “başkalarını hesaba katarak yaşama ahlakı”, bu amaçla “zihnin genişletilmesi” ve sonuçta ulaşılan en st aşama olan “dünya vatandaşlığı” ve ona bağlı insan hakları kategorilerinin tamamını ve hep birlikte sahiplenmelidir. Arendt’in ğulculuk kavrayışının temeli

de olan bu düşünceler, onun, Kant'ın üçüncü eleştirisi olarak bilinen *Yargı Gücünün Eleştirisi* (*Kritik der Urteilkraft*) adlı çalışmasını siyasal konulardaki düşünceleri bağlamında ele almak üzere değerlendirmesi ile şekillenir.⁷⁰

Arendt söz konusu eğiliminin temellerini aktarırken, Kant'ın kendi politik felsefesini yazmadığı için, bu konuda ne düşündüğünü öğrenmenin en iyi yolunun *Yargı Gücünün Eleştirisi*'ne dönmek olduğunu vurgular. Burada, Kant yargı gücünü estetik tartışmasıyla değerlendirir. Sanat yapıtlarının üretilmesini, bu yapıtlar hakkında yargıda bulunan ve karar veren beğeniyle bağlantılı olarak tartışır. Kant, Arendt'e göre, siyasal tartışmalara benzer bir sorunun burada da söz konusu olduğunu belirler. "Bizler –burada girmemizi gerektirmeyen kimi nedenlerden dolayı– bir manzaraya ilişkin yargıda bulunabilmek için öncelikle –izleyicinin aktöre göre ikinci konumda bulunduğu– bir manzaramız olması gerektiğini düşünme eğilimindeyizdir; oysa akli başında birinin, izleyicileri olmayan bir manzaradan söz etmeyeceğini unuturuz." Arendt'e göre Kant, insanların eksikliğinde dünyanın ıssız bir yer olacağından emindir. Onun için insansız bir dünyanın anlamı ise şudur: "İzleyicisi olmayan bir dünya" (Arendt, Kant, 361-362).

Kant'ın izleyici olarak vurguladığı Arendt açısından yurttaşlardır. Manzara ise siyasal olanın kendisidir. Manzarayı anlamlı kılan bu noktada önce izleyicinin varlığıdır. Ardından da izleyicinin manzara hakkında ortaya koyduğu yargıdır. Arendt şunu vurgular: Yargı gücü ve izleyici politik olanın temel sorunsallarıdır. Öyleyse başkalarının deneyimlerini anlamaya çalışan, bunlar üzerine konuşan çoğulcu bir dünya siyasal olanın temel hedefidir. İzleyicisi olmayan bir dünya ise siyaset dışına çıkılan/ siyaset karşıtlığına yönelim ihtimalinin ortaya çıktığı (a-politik/anti-politik) bir yaşam biçiminin habercisidir. (Arendt, Kant, 363).

Arendt'in siyasal olan konusundaki görüşlerinin iki dayanak noktası bulunur. Bunlardan ilki belirtildiği üzere, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* aracılığıyla genişletilmiş zihnin şekillendirdiği dünya vatandaşlığı ve insan hakları nosyonudur. Arendt düşüncesinin ikinci dayanak noktası ise Aristoteles'tir. Aristoteles tarafından yapılan *vita activa* ve *vita contemplativa*, diğer bir ifadeyle eylem ve düşünce

⁷⁰ Söz konusu Kant kavrayışıyla Arendt Eichmann'a yönelik eleştirisini kurmaktadır. Kant'ın evrensel kuralları kabullenışı ile çoğulcu kavrayışa yönelimi arasındaki paradoksu aşması konusunda söz konusu üçüncü yargı son derece önemlidir. Sonuç olarak Arendt'in Kant yorumunu tam olarak bu çerçevede okumak gerekir.

arasındaki ayrım, Arendt tarafından da aynı şekilde temel ayrım olarak değerlendirilir (Bonacker 2009, 179). Arendt'in siyasal olan kavrayışına ilişkin söz konusu kurucu felsefi temelleri saptamak konusunda ona şöyle bir soru sorulabilir: "Arendtçi eylem anlayışına dayalı bir ahlaki yargı fenomenolojisini Kantçı bir öznelerarası geçerlilik modeliyle birleştirmek gerçekten olanaklı mı?" (Benhabib 1999, 180). Benhabib sormuş olduğu bu soruya Aristoteles'in yardımı koşuluyla olumlu cevap verir. Ona göre eyleme ilişkin bir ahlaki yargı fenomenolojisi için Aristotelesçi bir bakışa ihtiyaç vardır. Buna göre, bağlam ve anlatıyla sınırlı tikeller üzerindeki vurgu daha ziyade Aristotelesçi geleneğin karakteristiğini taşır. Buna karşılık, Kantçı düşünümsel (estetik) yargı modeli bağlamsallığa (olgusal koşullarla değerlendirme eğilimi) böyle bir gönderme yapmaz ve bizden soyut bir şekilde (imgelem) 'başka herkesin konumundan hareketle düşünmemizi' ister" (Benhabib 1999, 180-181).

Benhabib'e göre batı düşünce anlayışı Aristoteles ve Kant'ı yorumlama biçimleriyle şöyle bir ayrılığa yönelmiştir: "Gadamer, Taylor ve McIntyre gibi yeni-Aristotelesçiler *kendi pratik felsefelerini*, ne Aristotelesçi bir metafizik teleolojiye ne de Aristotelesçi biçim ve madde teorilerine dayandırır. Benzer şekilde Rawls, Gewirth, Apel ve Habermas gibi yeni-Kantçılar da Kant'ın iki dünya metafiziğini reddettikleri gibi Newtoncu eylem teorisini de reddederler" (Benhabib 1999, 181). Bu yorumlamalar eylem kavrayışını evrensel ama değişime açık ve ötekinin konumunu dikkate alacak şekilde yorumlayan yeni-Aristotelesçi ve yeni-Kantçı iki çizginin birleşimiyle şekillenen bir Arendtçi yorumu önümüze serer. Benhabib'e göre, Arendt, bağlamsal davranışların süreklilik arz edecek biçimde değerlendirilebilen "ilkesel bir evrenselcilik" kavrayışıyla siyasal olanı yorumlar.

Arendt eylemlerin düsturunu (genel yasa-kural) "daima evrensel bir doğa yasası olabilecek şekilde eyle" formülünü "eylemlerinin düsturunun, seni başkalarının rızasını kazanma konumuna getirecek şekilde başka herkesin perspektifini hesaba katmasını sağlayarak eyle" şeklinde yeniden formüleştirir. Benhabib Arendt'teki söz konusu genişletilmiş düşünce yordamının Aristotelesçi bağlamsal ahlak yargısı ile uzlaştırılabileceğini iddia eder. Buna göre genişletilmiş düşünce biçimindeki ahlak ilkesi her kişiyi, bulunduğu konumu göz önünde bulundurmamı gerektiren ahlaki saygı borçlu olduğum kişi olarak görmemi buyurur.

Kantçı ahlakın evrenselci-eşitlikçi nüvesi budur. Ama “başka herkesin konumundan hareketle düşünmek” tam da ahlak yargısının uygulanmasını gerektirir” (Benhabib 1999, 184).

Arendt’in yapmaya çalıştığı, ilkesel bir yargının siyasal yargının bir unsuru olabilmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktır. Bu anlamda, olgusal bir gerçekliğin ilkesel şekilde kavranması ile gelenekten kopmayan, onu anlamaya çalışan ve aynı zamanda da değişimin önünde engel görülmekten çıkabilen bir yaşam kültürü ortaya çıkmış olacaktır. Böylece, Arendt’e göre, söz konusu ilkeler aracılığıyla özgür irade kendini asla, Eichmann’ın yaptığı şekilde, genel iradenin kurucu unsuru haline getirip iradesini teslim edebileceği şekilde tasarlamayacaktır. Arendt’in neredeyse tüm eserlerinin omurgasını oluşturan bu kavrayışa göre ilkesellik, başkalarının konumunu sürekli olacak şekilde dikkate almayı gerektirecektir.⁷¹ Ayrıca söz konusu ilkeler, evrensel bir ilkesellik bağlamında daima karşımızda bulunacaktır. Sonuç olarak bu şekilde hakikat ile değişim dengelenmiş olacaktır. Böylelikle statik siyasal terkedilmiş olmakla birlikte ilkeler olarak sunulan tarihselliğin terkedilmesinin de önüne geçilmiş olacaktır.

Sonuçta Arendt’in siyasal yargı gücünün oluşumunda öne çıkarmış olduğu “zihnin genişlemesi” kavrayışının son derece önemli olduğu açıklığa kavuşur. Arendt’e göre Kant, izleyicilerin bakış açısının önemini vurgularken, özellikle, “tutumlarını kamusal alanda ortaya koyan izleyicilerin kanıları”ni kasteder. İzleyicilerin her bir olaya verdikleri tepki, insanlığın “ahlaki karakteri”ni ortaya koyar. “Bu sempati yüklü katılımın eksikliğinde, olagelenin ‘anlamı’ tamamen farklı olacaktır ya da hiçbir anlamı olmayacaktır.” Çünkü “Kant’ın bakışında umudu esinleyen tam da bu sempatidir (Arendt, Kant, 346). Arendt, Kant’ın bu görüşlerini tamamıyla paylaşır. İzleyicinin katılımı ve görüşünü ifade edebildiği bir kamusalılık Arendt için hem siyasal olanın anlamı hem de dolaysız biçimde siyasal yargı gücünün ortaya çıkma potansiyelini haber verir. Öyleyse kanıların her eylem için oluşumu kadar kanıların ifşa edilmesi ve kanıların öteki tarafından anlaşılmasını

⁷¹ Grit Strassenberger’in de kategorize ettiği biçimiyle, Heidegger’in olgusal hakikat kavrayışının Aristotelesçi eylem ve gerçeklik kavrayışıyla yeniden yorumlanması/eleştirilmesi şeklindeki bu anlayış Yeni-Aristotelesçilik olarak isimlendirilir. Yeni Aristotelesçi kavrayış Strassenberger’e göre modernliğin iki temel çelişkisi ile bu bağlamda boğuşmaktadır: “kendini yalnızca dışarıda bir şey yapabilecek durumda konumlandırma (nur aus sich selbst heraus imstande sei), aynı zamanda siyasal olan ve ahlaki olan eylemler konusunda normatif ölçek oluşturma” (Strassenberger 2009, 150-151).

mümkün kılan bir özgürlük anlayışı da Arendt'in ifadesi ile *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşuldur.

Tüm bu nedenlerle, “konuşmaya muktedir insan”lardan (*zoon logon echon*) oluşan “çoğulcu” bir anlayış, Arendt'in ifadesiyle, şiddetin hâkim olduğu ya da ötekinin yok sayıldığı egemenlik rejiminin ortaya çıkmasını engelleyecektir. Sonuçtaysa ötekini anlama ilkesinin ortaya çıktığı bir siyasal olan kurulacaktır. Bu bağlamda, anlama, çoğulculuk ve konuşma kategorileri siyasal olanın kuruluşundaki önemleri nedeniyle ayrıca ele alınmayı hak ederler.

3.2.1. Anlamanın Anlamı

Arendt için anlama, yargı gücünün oluşumu açısından yaşamsal öneme sahiptir ve bu nedenle kurucu siyasal faaliyetlerdendir. Ona göre insan, anlamanın önemi konusunda şüphe duymamalıdır. Öyle ki; anlama eğiliminin yok olduğu koşulda “radikal kötülük”ün (insanı gereksiz mertebesine indirgeyen totaliter kavrayış), yaygın bir davranış biçimi olarak ortaya çıkacağını bilmelidir. Bu ortamda ise siyasal olanın şekillenmeyeceği açıktır.

Arendt, siyasal yargı gücünün oluşumunu tartışmak üzere Kant'ın düşüncelerini ele aldığı anda “düşüncenin iletilebilirlik potansiyeli”ni ayrıca değerlendirir. Bu kapsamda Arendt'in tüm yapıtları boyunca ele aldığı ikna etme, vaat etme, sorumluluk alma, örgütlenme gibi olumlu içerikteki kavramlar ya da şiddet, yalan, propaganda, yalnızlık gibi olumsuz içerikteki kavramlar düşüncenin ötekine iletilebilirliği ya da iletilemezliği bağlamında olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirilir. Arendt'e göre anlama da söz konusu kavramların yol açtığı sonuçlara benzer içeriktedir. Bu bağlamda iletilebilirliğe olanak sağladığı ölçüde yargı gücünü şekillendirir. Onun açısından, anlama ile iletilebilirliğin mümkün olan seviyesini yükseltmek “varlığı mümkün kılan öteki”nin farkına varılmasını sağlamak demektir. Bu ise sonuçta “özgürlükle şekillenen siyasal olan”a yönelimdir. Çünkü iletilebilirlik “hitap edebileceğiniz, sizi dinleyen ve sizin dinleyebileceğiniz bir insan topluluğuna işaret edecektir” (Arendt, Kant, 340).

Açıktır ki; burada ifade edilen dinleme faaliyeti, insanın karşısındakini duymasının ötesine geçen, onun zihniyle birlikte olup kendi zihnini genişleten, onun zihnindeki anlam'a yönelen bir faaliyettir. Bu açıdan totalitarizm de, insanın kendini diğeri üzerinden tanımlamasının mümkün olmaktan çıktığı bir “dünyasızlık”, “zamansızlık”, “şimdinin yok oluşu”, “anlam”sızlık ve sonuçta var-oluşun mümkün olmaktan çıkışı demektir. Arendt'e göre ötekinin varlığı, varlığımızın karşılaştırma olanağı yakalaması nedeniyle düşünme ve yargılama yetkinliğine ulaşılabilmesinin aracıdır.

Arendt bu kavrayışla totaliter rejimleri kastederek birkaç soru sorar: “Düşünce kategorilerimizi ve yargı ölçülerimizi yok eden bir şeyle karşı karşıya olduğumuz doğruysa eğer anlama işi ümitsiz hale gelmez mi?” Görülen o ki Arendt düşünce kategorilerimizi yok etmesini engelleyen ve hatta kuran bir değerlendirme ölçütüne ihtiyaç olduğunu düşünür. Söz konusu ölçü kendisinin ön anlama olarak da kavramsallaştırdığı eylemdir. Ona göre “kendimizi ön anlamaya, yanı sıra da, onu izleyen ve emsallerden hareketle emsali görülmemiş olanları belli bir yöntem uygulayarak çıkarsayan bilimsel yaklaşıma bırakmamız gerekir.” Arendt'e göre sözü edilen bilimsel yaklaşım yargı gücüdür (Arendt, Formasyon, 432-433).

Arendt'e göre anlama etkinliği sonu gelmez bir süreçtir ve asla nihai sonuçlar doğurmaz. Özgül biçimde hayatta kalma biçimidir. Bu özgüllüğün kaynağı, ötekiyle sürekli olarak uzlaşmak ve anlaşmak zorunda kalınmasıdır. İnsan, doğumuyla başlayıp ölümüyle biten bu süreçte, kendi özgüllüğünü yitirdiği (birbirine benzer yapılar olarak şekillendiği), Arendt'in ifadesiyle, kendini referans alınabilecek bir sayı sisteminin parçası haline getiremediği anda, “anlam”ı yok olan bir yaşamı kurmuş olur. Bu durumdaysa anlama bir gereksinim ya da siyasal olanı kuran bir unsur olmaktan çıkar. Totaliter yönetimler uzlaşmanın söz konusu olmadığı tam da böyle bir yapıyı sunması bağlamında “anlam”ı bulunamayan bir yaşamın habercisidir.

Arendt'e göre özgüllük, bu anlamda, kendisinin endoktrinasyon olarak kavramsallaştırdığı “öğreti aşılama” ile kaybolur. Bir anlam kurma girişimi olarak endoktrinasyon olguların ve sayıların nispeten katı âlemini aşar, bunların sonsuzluğundan kaçmayı amaçlar. Arendt'e göre aşma sürecini kestirmeden giderek tamamlayan, bu amaçla kalıpsözleri dillendirerek bu süreci keyfi olarak kesintiye

uğratan endoktrinasyon, paradoksal biçimde, anlama etkinliğini bütünüyle yok eder. Arendt'e göre endoktrinasyon tehlikelidir çünkü esas itibarıyla bilgiye ilişkin değil anlama etkinliğine ilişkin sapmadan kaynaklanır. Gerçekte anlama etkinliğinin sonucudur anlam. Ancak burada (endoktrinasyon) kendimizi yaptığımız ve müptelası olduğumuz şeylerle bağdaşık kılmaya kalkışırız. Bilme arzusu yerini anlamı kurmaya ve kabul ettirmeye bırakır. Yaşam sürecinin tamamına yayılan bir çabadır bu (Arendt, Formasyon, 427). Söz konusu kavrayış biçimiyle, anlamaya çalıştığımız her olay ya da fenomen buharlaşır. Çünkü ötekini anlama araçlarından her defasında biraz daha yoksunlaşmamıza neden olur. Arendt'e göre, insanın zihninin ve gönlünün açık tutulması imkânını sağlayan anlama, endoktrinasyonun tersine, bilgiyle kurduğu ilişkinin özgüllüğü çerçevesinde sağlıklı biçimde yürüebilir. Bu çerçevede Arendt için “anlamanın kendisi, öncesinde tüm bilgilenme süreçlerinin temeli olan ön-anlama (eylem) etkinliği de bilgiyi anlamlı kılarlar (Arendt, Formasyon, 430).

Arendt, bilgiyle ön anlama süreci de dâhil olmak üzere özgül bir ilişkisellik kurulması sayesinde “yönetimin doğası/özü” gibi bir düşünme eğiliminin terk edileceğini savunur.⁷² Böylelikle ona göre hem *numenal* hem de *fenomenal* düzeyde bir hakikat kavrayışı da terkedilmiş olur. Arendt, olgusal hakikat sunumu haline gelmiş olan totalitarizm kavramıyla olan ilişkisini de tam bu bağlamda tartışmaya açar. Onun gelişimine ve yaşanma süreçlerindeki farklılaşmalara değinir. Totalitarizmin ötekiyle konumlanmayı ise yalnızca anlam dünyasını kabullendirme düzleminde düşünür. Sonuçta ise her zaman “doğal” ve “özel” açıklamalarla onu yüksek ve müdahale edilemez bir kavrayış olarak sunmaya yönelir.

Anlama sürecine yeniden odaklanılırsa, ön anlama ya da anlamanın bütününe hâkim insanın, her daim eleştirel düşünmeye ihtiyaç duyacağını söylemek gerekir. Eğer bilgilenme ihtiyacı eleştirel düşünme alışkanlığı ile birlikte ele alınmazsa, Arendt için, bir diğer sorunlu yönelimi ortaya çıkaracaktır: klişelerle düşünme alışkanlığı.⁷³ Tarihsel anlamda bir insanlık durumunun aktarımı için klişelere yönelim söz konusu ise ve “şimdi”de bulunan “ben”in konumu, ilişkiselliği

⁷² İlişkisellik ve tanımlama süreçlerinin ortaya çıktığı, sezgilerin de var olduğu bir an kastediliyor Arendt tarafından.

⁷³ “Radikal kötülük” öznelerinden biri olan Eichmann’ı Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*’nda her fırsatta “klişelerle yaşayan bir insan” olarak tanımladığı unutulmamalıdır.

kapsamında edinilen bilgilerle bir tartışma sürecinin içine dahil olmaksızın ortaya çıkıyorsa, Arendt'e göre, olgusal hakikatlerin egemenliği burada da söz konusudur. Bunun sebebi orada anlama/anlam biçme olasılığının yok olmasıdır. Bu tür yöntemlerin anlama çabalarını ileri taşımayacağı aşîkârdır, çünkü "yöntemler bildik olmayan ve anlaşılması gereken ne varsa hepsini aşînalıklar ve makul olasılıklar yığînına atmaktadır." Bu, "Nietzsche'nin de bir zamanlar belirttiğı gibi, 'bilimin gelişme' alanında 'bilineni bilinmeyen içinde çözündürmek üzere' bulunmaktadır." Fakat Arendt'e göre "bilim bunun tersini yapmak ister ve bilinmeyi bilinen bir şeye dönüştürmek için içgüdüden esinlenir" (Arendt, Formasyon, 432).

Arendt'in ilerleme konusundaki düşünceleri de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Ona göre anlama konusundaki kavrayışın gelişmişliğı ile ilerleme koşut biçimde şekillenir: Sonsuz bir anlama ve "anlam"ların toplamı konusunda bir ilerleme. Modernlik ona göre, şimdiye dek bize ne ön anlama ne de anlama olanaklarını yaratıyor olması bakımından bir ilerleme imkânı sunmuştur. Aksine yirminci yüzyılın başından itibaren endoktrinasyon ve totaliter sistemlerin anlamı yok eden kavrayışları nedeniyle bir "gerileme"nin söz konusu olduğı dahi söylenebilir.⁷⁴ Ona göre burada Paul Valery'nin keşfettiğı bir tarihsel adalet söz konusudur. Valery, Arendt'e göre haklı bir tespitle modern dünyada ortak duyunun iflas ettiğini; en çok kabul gören fikirlerin hücumu uğramakta, çürütölmekte, hayretle karşılanmakta ve olgular tarafından izole edilmekte olduğunu belirlemiştir. Arendt için dolayısıyla bizler "hayal gücünün ve anlama ediminin bir tür iflasına" tanık olmaktadır (Arendt, Formasyon, 434).

Buna karşılık anlama bağlamında gerilemenin karşısına Arendt tarihsel olarak bir altın çağı işaret etmez. O, sadece bugünün insanının karşılaşılmamış düzeyde, Kant'ın ifadeleriyle, "ahmaklık", "iflah olmaz illet" ile boğuştuğunu ifade eder. Bir altın çağ olmasa da geçmişe baktığında ise tersi bir yaklaşımın bulunduğı anları ve o anlara ilişkin kavramları öne çıkarır: "ortak duyu" ya da *sensus communis* onlardan birisidir.

⁷⁴ Arendt'in terapiler konusundaki ironik yaklaşımı hayli ilgi çekicidir. Buna göre, Arendt, para vererek kendini anlamana yardımcı olacağını düşündüğün bir etkinlik olarak terapiyi, modernliğin ahmakça yaklaşımlarından biri olarak betimler. Arendt reklam ve daha birçok konuda yaşanan bu gelişmelerin, modernlikte sıradan yaşamın bütün alanlarını işgal etmiş olduğı tespitini yapar (Arendt, Formasyon, 433-434).

Ortak duyu modern yaşamda bugün Arendt açısından mantık/mantıksallık ile ikame edilmektedir. Arendt'e göre, ortak duyu kaybı, anlam arayışının ve anlam ihtiyacının kaybıdır Arendt açısından; bir "anlamsız"lık durumudur. Arendt'e göre ideolojilerin etkin konumu nedeniyle ortaya çıkan bu anlayışta ortak duyunun yerine katı bir mantıksallık ikame edilmiştir. Ona göre ortak duyu hepimizin uygun düştüğü, belli duyu verilerini kontrol edip diğer bütün verilere uyarlayan bir duyuya sahip olduğumuz için bir arada yaşadığımız ortak dünyayı önvarsayar. Oysa mantık ve mantıksal akıl yürütmenin kaynaklandığı bütün, kendi kendini ispat, dünyadan ve diğer insanların varlığından bağımsız bir güvenlik iddiasında bulunabilir (Arendt, Formasyon, 438).

Arendt'e göre tarih bilimiyle uğraşan bir bilim insanı doğanın sürekli tekrar eden olaylarıyla ilgilenen doğa bilimcisinin aksine yenilikçidir. Bu anlamda tarihçi nedensellikler üzerinde ısrar ettiği ölçüde, olayları nedensellik zincirinin bir parçası olarak açıklıyorsa bu anda manipüle edilmiş olur. O olayların "kendiliğindenlik" dinamiklerini ve "kendine özgü" yapısını böylece dikkate almaktan vazgeçmiş olur. Arendt'e göre, tarih aracılığıyla anladığımızı düşündüğümüz olgular, "önceden tasavvur edilmiş kategoriler içerisinde geri döndürülemez biçimde aynı olan olayın içinde yeniden gerçekleşmez hale gelir; aynılığın ölü monotonluğuna düşer, zaman içerisinde açılmaz." Halbuki tarihselliğin önemi, anlama konusunda özgüllükleri ve sonsuz anlam katmanlarıyla öteki denemeleri kategoriyi önümüze tüm ihtişamıyla sunmasından ileri gelir. Bu ihtişamlı kategori, Arendt'e göre genellemeler aracılığıyla bir harabeye dönüşmüştür bugün. Ona göre "insanın tarihsiliği denilen şey, neredeyse bütün açıklamaları, olsa olsa geçmişin malzemesini düzenleme yolunda işe yarar hipotezler olan kategoriler tarafından çarpıtılmıştır" (Arendt, Formasyon, 442).

Kendiliğindenlik dinamikleri ve kendine özgü karakteriyle tarih, siyasal olanın oluşumunda etkin yeri olan yargı gücünün eylemle olan ilişkisini kurar. Eylem de hatırlanacağı üzere siyasal olanı, mucizelere gebe karakteriyle kuran temel unsurdur. Öncelikle ön anlama biçiminde tezahür eden anlama tam olarak eylemin öbür yüzüdür. Bu noktada özetle denebilir ki eylem siyasal olanı tanımlayan temel unsur olduğu ölçüde anlama olmaksızın da siyasal yargı gücü kurulamaz. Arendt'e göre anlamının boyutundaki genişlik imgelemen genişliği olarak vurgulanır. Ona

göre “anlayan yürek” genişlediği ölçüde “gerçek olan her şeyi kuşatan bir bilinç”in oluşması mümkün olacaktır. Tarih tam da burada kullanılan bir kategori olarak önümüze çıkar.

Arendt, bu şekilde, yeniden Kant’ın estetik kuramının siyasal yorumuna dönmüş olur. Buna göre “imgelemin genişlemesi”, “düşünümün işleyişinin” önemli bir aşaması olarak değerlendirilir Arendt tarafından. “Zihnin genişlemesi” sonucunda ortaya çıkan imgelem zenginliği sayesinde insan zengin anlam dünyasını yakalama olanağına sahip olur.

Arendt, *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar* isimli çalışmasında, Kant’ın aktör ve izleyici arasında kurmuş olduğu analojiyi; yurttaş ve politikacı arasında kurduğu ilişki şeklinde okur. Ona göre Kant, yalnızca izleyicinin oyunun bütününe görebileceği bir konumda olduğunu belirtir. Aktör ise oyunun bir parçası olduğu için kendi rolünü oynamalıdır ve bakış açısı, tanımı gereği taraflıdır. İzleyici ise tanımı gereği tarafsızdır –ona hiçbir rol verilmemiştir; bu anlamda yargı kurabilir. Bu nedenle, oyunun içinde yer almaktan çıkarak, oyunun dışındaki bir bakış açısına geçmesi mümkündür. Arendt bu durumda yargı oluşması için *sine qua non* koşul izleyici olmaktır. İkinci olarak, aktörün ilgilendiği *doxa*dır, ündür –yani başkalarının kanılarıdır (doxa sözcüğü hem “ün” hem de “kanı” anlamına gelir). Ün başkalarının kanıları aracılığıyla edinilir. Bu nedenle, aktör için belirleyici soru başkalarına nasıl görüldüğüdür; aktör izleyicinin kanısına bel bağlar; (Kant’ın deyişiyle) özerk değildir; aklın doğuştan gelen sesine göre değil, kendini izleyicilerin ondan bekledikleri doğrultuda yönlendirerek hareket eder. Ölçü izleyicidir ve bu ölçü özerktir (Arendt, Kant, 355).

Arendt’in söz konusu Kant okumasına göre iki koşulun öne çıkarılması özellikle son derece önemlidir. Birincisi; “oyunun dışındaki başkasının bakış açısına geçmek”, ikinci olarak “ötekinin beklentileri doğrultusunda hareket etmek”. Arendt’e göre güzel sanatlarda nesnelerin varlığının temel koşulu, bu bağlamda izleyicinin yargısıdır. Bu tür bir yargının olmadığı koşulda güzel bir nesnenin varlığından söz edilmez. Üretim tek başına zorunlu olarak güzeli ortaya çıkarmaz: en azından yargının olmadığı yerde ortaya çıkamaz. Söz konusu bakıştaki önemli nokta yargının izleyicinin anlam(a) dünyasının genişliği ile şekilleniyor olmasıdır. İşte, bu genişlik

Arendt tarafından kamu alanı olarak adlandırılır: “Kamu alanını eleştirilenler ve izleyiciler oluşturur, aktörler ya da üreticiler değil” (Arendt, Kant, 363).

Açıktır ki izleyici olarak estetik anlayışın gelişmişliği ölçüsünde oluşan yargı gücü, anlama eyleminin genişliğine bağlıdır. Öyleyse anlama eyleminin genişliği konusunda önemli bir diğer konu da anlama eğilimindeki insanın ön anlama etkinliğini onaylamasıdır. Arendt bu kritere iletilebilirlik ya da ortaklık kriteri der. Kamusal konusundaki örneğini babası ölen bir kişi üzerinden verir. Kişi babasının ölümü karşısında sevinç göstermeye ya da nefret ve kıskançlık duygularını belli etmeye hevesli olamaz, der. Öte yandan bilimsel araştırmayı sevdiğini beyan etmekten de kimse suçluluk duymaz, ya da sevdiği kocasını kaybeden bir kişi acısını gizlemez. Eğer böyleyse “kriter iletilebilirlik, karar vermenin ölçüsü ise ‘ortaklık’, sağduyudur” ona göre (Arendt, Kant, 365).

Sonuç olarak Arendt’e göre, ötekinin varlığının ve iletilebilirliğin garanti altında olduğu oranda güçlenen siyasal yargı gücü, anlamlı ilişkilerin genişliği ölçüsünde ilerlemenin söz konusu olduğu bir tarihin kurulmasına yol açacaktır. Arendt’e göre, ortak duyguların zenginliğinin, genellemelere tercih edildiği bir yaşam, “dünya vatandaşlığı”na ulaşma konusunda atılan dev bir adım olacaktır. Arendt, bu bağlamda, Kant’ı toplumsallığı, insanın, insanlığının hedefi olarak değil, kökeni olarak görmesi konusunda haklı bulur. Burada hedef ihtiyaç ve istekler olabilir. Ancak kökeni düşünüldüğünde, Kant’a göre, söz konusu ihtiyaç kuramlarından kopuş yaşanır. Arendt’in paylaştığı bu kavrayışta izleyicinin varlığının ve anlam dünyasının genişliğinin bizim için öneminin altı özenle çizilir.

Arendt açısından Kant zihinsel yetilerimizden en azından birinin, yargı yetisinin, başkalarının varlığını önkoşul kabul ettiğini vurgular. Yani yargı yetisi, deyim yerindeyse, tüm ruh aygıtımızla birlikte bulunmaktadır. İletilebilirlik, açıkça genişletilmiş zihniyet anlayışına dayanır. İnsan ancak başkasının bakış açısından bakarsa iletişim kurabilir; yoksa asla başkasıyla biraraya gelemez ya da onun anlayacağı şekilde konuşamaz” (Arendt, Kant, 374). Öyleyse, bu bakış açısına göre siyasal olanın kurucu unsuru, yargı gücünün çeşitliliğini ortaya çıkaran, anlam katmanlarının çeşitliliği ve genişliğidir. Çoğulcu toplumsal bir sürece dahil olunmasının koşulu anlama(ya) biçilen değer yüksekliğidir.

3.2.2. Çoğulculuk

Arendt'e göre insanlık durumunun bütün sayılan yanları, (emek, iş, eylem) siyaset ile belli ölçülerde ilişkili olmakla birlikte, "bütün siyasi hayatın koşulunu öncelikle çoğulluk durumu oluşturmaktadır. Sadece 'olmazsa olmaz' değil, ama 'onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul'dur" (Arendt, İnsanlık, 36).⁷⁵ Bu bağlamda sorulması gereken temel soru şudur: neden siyasi hayatın koşulu çoğulcu bir toplumdur?

Arendt için çoğulculuğun ne anlama geldiğini ortaya koymak için toplumsal sözleşmelerin ele alınması gerekir. Ona göre, toplumsal sözleşmelerin eleştirel yaklaşımı geliştirmek ve iktidar ile egemenlik arasındaki farkı tespit etmek gibi işlevleri nedeniyle ele alınması gerekir. Bu bağlamda onun açısından ayrıca tikelliklerin çoğulcu kavrayıştaki kurucu gücü ve sınıfsal farklılıkların çoğulcu kavrayışın şekillenmesi sürecindeki yeri de ele alınmalıdır.

Toplumsal sözleşme, söz verme'nin kamusal alanı kuran yapısından dolayı önemlidir. Arendt'e göre Romalılarından itibaren ortaya çıkmış olan birçok sözleşme kuramının kaynağı, söz vermeye dayanır (Arendt, İnsanlık, 351). Söz verme ve sözü yerine getirme gibi iki yeti ise çoğulluk şartına, başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlıdır. Çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi kendini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir. Yalnız ve yalıtıkken verilen sözler ve yapılan bağışlamalar gerçeklikten yoksundur ve olsa olsa kişinin kendisiyle oynadığı bir oyuna dalalet eder (Arendt, İnsanlık, 343). Arendt'e göre, buradan hareketle söz verme eylemi başkalarının bulunuşunu gerektirmesinin yanı sıra kısmen de olsa öngörülemezlik denen durumun ortaya çıkmasını engelleme amacını da güder. Yani aynı anda hem "yüreğimizin karanlık"larından, yani insanların yarın kim olacaklarının güvencesini bugünden veremeyişlerindeki temel güvensizlikten doğar. Hem de herkesin aynı eyleme yetisine sahip olduğu eşitlerden oluşan bir toplulukta bir eylemin sonuçlarını önceden dile getirmenin olanaksızlığından doğar.

⁷⁵ Vurgular Arendt'e aittir.

Arendt'e göre insanın kendinden emin olamayışı ya da kendine tamamıyla inanamayışı (ki aynı şeydir), insanoğlunun özgürlük için ödediği bedeldir. İnsanların yaptıklarının yegâne hâkimleri olarak kalmaları, yaptıklarının sonuçlarını bilip gelecekte emin olmalarının imkânsızlığı, çoğulluk ve gerçeklik uğruna, her bir kişi için gerçekliği başka kişilerin mevcudiyetiyle güvence altına alınmış olan bir dünyada başkalarıyla birlikte yaşamının hoşluğu için ödenmiş bir bedeldir (Arendt, İnsanlık, 353). Bu çerçevede Arendt taviz vermeksizin toplumu ilişkisellik ve ilişkileri “anlama” çerçevesinde ele alır. İnsanın özgürlüğü için ödediği bedelin kaynağını ilişkilerinin devamını mümkün kılmak olarak görür. Aksi şekilde insanın asla özgürlüğünden vazgeçmeye “doğal olarak/ özü itibarıyla” eğilimli bir varlık olmadığını savunur. Bu nedenlerle Arendt “ortak duyu” ile “birlikte yaşam” kültürünü dünyada mümkün kılmayı “başkalarıyla birlikte yaşamının hoşluğu” olarak ifade eder. Daha açık bir ifadeyle Arendt için söz verme yetisinin işlevi, insani meselelerde varolma olasılığı olan karanlığa hâkim olmaktır. Bu anlamda kişinin kendisi üzerindeki tahakkümüne ve başkaları üzerindeki hâkimiyetine dayanan bir efendiliğe karşı tek seçeneğini söz verme oluşturur (Arendt, İnsanlık, 352).

Buna karşılık söz verme eyleminin özgürlük potansiyeli, tarihte her zaman istenen sonuçların doğduğu bir sözleşme geleneği yaratmamıştır. Arendt söz konusu sözleşme geleneklerinin üç ayrı temelde şekillendiğini belirler: teokratik sözleşme geleneği, Hobbesçu anlayış çerçevesinde şekillenen dikey sözleşme geleneği ve John Locke'un düşüncelerini esas alan yatay sözleşme geleneği.

Batının sözleşme geleneği içinde yaşama geçirilememiş olan ilk sözleşme kavrayışına göre halk, her şeye kadir Tanrıdan gelecek bütün buyruklara uyacağını taahhüt eder. Buna Arendt “tüm bir halkla onun tanrısı arasındaki İncil Birliği modeli” der. İkinci model Hobbes modelidir. Buna göre tek tek bireylerin, artık tümüyle dünyevi olan egemenlerle kendi güvenliklerinin sağlanması karşılığında bütün haklarından ve iktidarından vazgeçerek yaptıkları sözleşmeye dayanır. Arendt tarafından “sözleşmenin dikey versiyonu” olarak adlandırılır. Modelde ayrık bakış egemenlerin fiziki güvenlikleri sağlandığı sürece hiçbir hakkı iktidar gücü bulunmayan tebaanın mutluluğu için kullanmaya odaklanmayacak olmalarıdır. Bu noktada tek hedef iktidar tekelinin hükümetin elinde bulunmasıdır. Söz konusu kavrayış temelinde şekillenen sözleşme geleneğinde siyasal olan egemenlik

ilişkilerinin parçası olarak, iktidarsa teklik kavrayışıyla şekillenerek ortaya çıkmıştır. Arendt bu modelin Amerikan modeliyle tam bir karşıtlık oluşturduğunu iddia eder (Arendt, İtaatsizlik, 108). Üçüncü modelde Locke'un yönetim sistemini toplum ile ikame eden –Latince anlamıyla *societas*'ı- esas alan anlayışı yer alır. Buna göre birbirlerine karşı sorumluluklarını teyit ettikten sonra hükümet biçimini kararlaştıran bireylerin “birliğini” öngören özgün bir toplum sözleşmesidir. Arendt tarafından “toplum sözleşmesinin yatay biçimi” olarak değerlendirilir. Arendt'e göre bu modelde tek tek bireylerin iktidar yetkileri sınırlanır, ancak toplumun gücü sınırlanmaz; toplum “bağımsız bireyler arasında oluşturulan özgün sözleşmenin açık temeli üzerinde” bir hükümet oluşturur (Arendt, İtaatsizlik, 108). Sonsuz sayıda iktidar odağının söz konusu olduğu bu kavrayışa göre egemenliğin tekliği perspektifi yerine iktidarı oluşturan çokluk kavrayışı öne çıkar.

Arendt'in savunduğu sözleşme geleneğinin üçüncü gelenekten yana olduğu hemen söylenebilir. Ona göre bütün sözleşmeler, bütün antlaşma ve anlaşmalar karşılıklılık esasına dayanır. Yatay toplumsal sözleşme versiyonunun üstünlüğüyse, toplumun her üyesini diğer üyesine bağlamasıdır. Bu yatay biçim, insanların milli devlette olduğu gibi, artık tarihsel anılar ya da etnik bağlar değil ya da Hobbes'un ‘herkesi sindiren’ ve bu şekilde birleştiren Leviathan'ı aracılığıyla değil, karşılıklı verilen sözün gücüyle birleştikleri tek devlet biçimidir (Arendt, İtaatsizlik, 109).

Diğer yandan Arendt yatay sözleşme geleneğini tam da geleneğinde bulunan kavrayışı terk etmiş olması nedeniyle sert biçimde eleştirir. Buna göre çoğulculuk kavrayışı, anlamayla birlikte siyasal yargı gücünün ve dinamik siyasal olanın kurucu bir parçasıdır. Bu nedenle statik siyasalın varlığını reddeder. Locke'un düşünceleri çerçevesinde şekillenen üçüncü modelde, Arendt'e göre yine Locke'un düşüncelerindeki açmazlar nedeniyle ikinci geleneğin çizgisine yerleşir.

Arendt, Locke'un düşüncelerinin açmaza sürüklenme sürecini şöyle değerlendirir. Locke'a göre, toplum bu şekilde bir kere kurulduktan sonra, var olmaya devam ettiği sürece asla yasadışılığa ya da doğal durumun anarşisine geri itilemez. Locke'un deyişiyle, “her üyenin girişte topluluğa devrettiği güç, var olduğu sürece, toplumda kalacak, asla yeniden bireylere verilmeyecektir.” Arendt bunun eski bir anlayışın yeniden deneyimlenmesi olduğunu belirtir: ‘*Potestas in Populo*’ (Halkın İktidarı). Locke bu bakışıyla açıkça insanların “zincire vuruldukları” zaman

ancak eyleme geçebileceklerini savunur. Halbuki başlangıçta, eski direniş hakkı teorilerinden farklı olarak, gene Locke'un sözleriyle insanların "zincirlenmeyi önleme" hakları da bulunmaktaydı (Arendt, İtaatsizlik, 108-109).

Arendt'in Locke'u eleştirdiği nokta toplumsal sözleşmenin yapılması süresince devam eden eylemci ruh kavrayışının, yerini, kendi güvenliği ile ilgili bir sorun karşısında statik bir siyasal olan anlayışına terk etmesidir. Arendt'in sözünü ettiği direniş hakkı kavramı bu bağlamda önemlidir. Ona göre bir toplumun uzlaşmacı bir yaklaşıma sahip olmasının özü, uzlaşacak tarafların kendini ifade edebilmesine ve varlıklarını korumalarına bağlıdır. Aksi halde birey iradesini egemenliğini kabul ettiği bir yapıya terk etmiş olacaktır ve bu anlamda anti-politik bir yapıya yönelmiş olacaktır. Arendt çocuğun doğduğu bir toplumda ona yetişkin olduğu zaman yasal ya da *de facto* aykırı olma imkânı verildiği anda bir gönüllülükten söz etmenin mümkün olduğunu belirtir. Yani ona göre, aykırılık uzlaşmayı içerir ve özgür bir devletin ayırıcı unsurudur. Karşı çıkabileceğini bilen birey karşı çıkmadığı zaman rıza gösterdiğini de bilir. Aykırı olma hakkını içeren uzlaşma toplumun yeni-doğanı kabul etmesine karşılık gelir. Sonuçta toplumun kendini sürekli olarak yenilediği içsel göçe karşılık verilen suskun onayın ifadesinden başka bir şey değildir (Arendt, İtaatsizlik, 109).

Arendt'e göre karşı çıkma potansiyelinin yok sayıldığı bir deneyim Fransız Devrimi sonrası gözler önüne serilir. Ona göre egemenliğin tekliği şeklinde kavramsallaşabilecek olan ve dışlama eğilimine dayanan bakış açısının Fransız Devrimi'nden itibaren birçok kez deneyimlenir. Fransız Devrimi, daha önce Locke'un ifade ettiği biçimiyle, öncesinde "yoksullardan oluşan büyük bir sınıf" özelinde yaşanmıştır. Fransız Devrimi'nde *Le peuple* (Halk) sözcüğünün anahtar sözcük olduğunu ortaya koyan Arendt, kelimenin yan anlamlarının halkın acılarını paylaşmayan ama bu manzarayı izleyenlerce oluşturulduğunu belirtir. Devrimin asli unsuru olan bu kitle, daha sonraysa yönetime katılmayanlardan daha fazlasını, yani yurttaş olanları değil, alt tabakayı kapsayan bir sözcük olarak kullanılır hale gelmiştir. Arendt söz konusu durumda halk olarak tanımlanan yoksul kitlelerle kurulan ilişkinin, onların durumuna acımak ve söz konusu sorunlarına karşı duyarlılıklar geliştirip, "politikalar" üretmeye indirgendiğini ve bu anlamda onların siyasal katılımlarının dışındaki koşulların "doğal" hale getirildiğini vurgular.

Sonuçtaysa, yoksulluk bir politik zemin olarak hedef kitleleri dışlamaya yarayan ve “onlar için” mücadelenin söz konusu olduğu “yönetimsellik” anlayışının meşruiyet aracı haline gelir. “Dilsizlerin dili, sessizlerin sesi” olmak böylelikle artık “yüce bir politik amaç” haline gelerek, çokluğu politikadan uzaklaştıran bir söylem olarak şekillenir. Daha da önemlisi eylem/deneyim bu şekilde siyasal olanı belirleyen bir unsur olmaktan çıkmış olur. Özetle çoğulcu kavrayışın terkedilmesi, bir yandan yoksul halk olarak değerlendirdiğimiz bir grup⁷⁶ adına konuşmamız demekken⁷⁷ aynı anda söz konusu çoğulcu anlayışı, birbirine benzeyen, aynı davranışlara yönelen, kolayca yönlendirilen “kitle”ler haline dönüştürmemiz anlamına gelecektir.

Arendt’te çoğulculuk iktidarın sonsuz dağılımı olarak anlaşılmalıdır. Bu anlamda Arendt, güç ve iktidarın ayrı yapılar olduğunu ve iktidarın ortadan kalktığı ölçüde şiddete yönelen totaliter bir egemenlik anlayışının şekilleneceğini önemle vurgular. Öyleyse onun tarafından, egemenliğin paylaşılması ve güçler ayrılığının savunulmasının ötesinde, iktidarın sonsuz sayıda parçalanmasının daha özgürlükçü bir siyasalın kurulması anlamında elzem olduğu öne sürülür. Sonsuz sayıdaki iktidar odağının, genel iradenin kurucu unsuru olarak, herhangi bir tekliğin egemenliğine teslim olması değil, daima sürececek olan bir irade beyanının esas alındığı, çoğulcu yapıların uzlaşmasına dayanan bir “konuşan uzlaşma” yapısı Arendt’in öne çıkardığı siyasal olandır.

Bu haliyle, bölümün başında belirtildiği üzere söz vermenin yarattığı aydınlık kamusalılık, karşılıklı sözlerden doğan ve bu şekliyle de “ortaklaşmalar”ın temeli olan bir siyasalı ortaya çıkarıyordu. Arendt’in zihnindeyse, Fransız Devrimi’nin karşısına yerleştirdiği, yaşanan konsey deneyimi nedeniyle çoğulcu yapısına övgüler sıraladığı Amerikan Devrimi bulunmaktaydı. Ona göre Fransız Devrimi’nin aktörleri şiddet ve iktidarı nasıl ayırt edeceğini bilmeyen ve bütün iktidarın halktan gelmesi gerektiğine inanmıştı. Siyasal alanı kalabalığın siyaset-öncesi doğal gücüne açmış ve tıpkı kral ya da eski iktidarlar gibi, onlar da bu gücün altında ezilip yok olmuşlardı. Amerikan Devrimi aktörlerinin iktidardan anladıkları ise, siyasal-öncesi doğal şiddetin tam zıddıydı. Onlara göre iktidar, insanlar bir araya gelip sözlerle,

⁷⁶ Ki bu tarihin başka bir anında başka bir kavramla açıklanabilirdi. Dışlanan herhangi bir grup insan bu bağlamda ele alınabilirdi.

⁷⁷ Ki bu adına konuştuğumuz kesimin susması, Arendt’in kullanımıyla, “suskun uzlaşma”ya yönelim anlamına gelecektir.

anlaşmalarla ve karşılıklı taahhütlerle birbirine baēlandıkları her an ve mekânda var oluyordu. Yalnızca böyle bir iktidar, yani karşılıklılığa ve ilişkiselliēe dayanan bir iktidar gerçek bir iktidardı ve meşruydı. Kralların ve hükümdarların sözde iktidarı ise, karşılıklılıktan türemediēi ve en iyi ihtimalle rızada temellendiēi için sahte ve zorbacaydı (Arendt, Devrim, 244).

Ortaklaşma kavramına değinmek Arendt açısından ayrıca önemli olacaktır. Arendt'in "müşterek" ya da "empati" gibi kavramlar bağlamında ele aldığı çoēulcu yapıyı önerdiğini söylemek, en basitiyle, onu yanlış anlamak olur. Agonistik bir bakışla farklılıkların birlikte siyasal olanı kurduēu anlayış, Arendt'in empati ve "müşterek" gibi kavramlarla arasına mesafe koymasına neden olacaktır. Onun düşüncesine göre bu kavramlar aracılığıyla kavranmaya çalışılacak bir çoēulcu yapı, tam da söz konusu kavramların kullanımı nedeniyle kendi kendini ve dolayısıyla siyasal olanı yok etmeye yönelir.

Arendt'e göre düşünceleri doğrultusunda hareket eden bireylerin oluşturduēu örgütlenmelerin birbirleriyle kurdukları sürekli ilişkisellik aktif düşünme süreci olarak değerlendirilir. Yargılanmanın olmadığı tersi konum ya da önyargılı düşüncelerle ortaya çıkan durumsa, eylemsizlik veya pasif düşünme olarak adlandırılır.

Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*'ında empati hakkında düşünürken konuyu eleştirel düşünmenin temeli olarak kavrar. Ona göre eleştirel düşüncenin püf noktası kişinin başkalarının tümünün zihinlerine neler olup bittiēini bilmesini sağlayacak olaēanüstü biçimde genişletilmiş bir empati değildir. Böylesi bir pasifliğe teslim olmaya önyargı denir ve aydınlanma her şeyden önce önyargılarımızdan kurtulmaktır. Arendt, 'Bakış açıları'nın aslında, durdukları yer ve maruz kaldıkları koşullar bir bireyden ötekine, bir sınıf ya da gruptan ötekine değıştiēini ileri sürer. Bu sebeple kendisiyle aynı olmayan ötekilerin zihinlerinden geçenlerin kabul edilmesi, onların düşüncelerinin pasif biçimde kabul edilmesi, yani kendi konumuna uygun gelen önyargıların yerine ötekinin önyargılarının konması anlamına gelecektir. Bu anlamda Arendt'e göre "geniş düşünme öncelikle kendi yargılarımıza olumsal olarak eklenmiş sınırlamalardan soyutlanmaktan, 'birçok kişiyi kısıtlayan özel öznel koşulları' gözardı etmekten, yani genellikle özçıkıkar adını verdiğimiz ve Kant'a göre aydınlanmaya uygun olmayan, aydınlanmaya uygun

olması mümkün olmayan ‘kısıtlayıcı olan’ durumun gözardı edilmesinden geçer.” Bu çerçevede Arendt açısından kişinin düşüncesinin erişim alanı ne kadar geniş olursa düşünmesi de o kadar ‘genel’ olacaktır (Arendt, Kant, 343). Siyasal olanın özü bu genişlikteki düşünme dünyasındaki konuşmaların çeşitlenmesidir. Yargı gücünün oluşumunda elzem olan anlama yönelimini mümkün kılan da söz konusu konuşmaların çeşitliliğidir.

Bir o kadar önemli olan diğer konuysa olgusal herhangi bir hakikatin nedenselliği içinde, kendini ona uygun şekilde var-olmak zorunda hissetmeyen bir bakış açısının kuruluşunda çoğulcu kavrayışa sahip olmaktır. Bu konumda, siyaset bir doğruluk ölçütü içermez, yalnızca farklı görüşlerle karşılaşmanın cereyan ettiği çoğul bir etkinliktir. Turan haklı biçimde, Arendt’in tam da bu nedenle siyasal olanı kurarken Kant’ın yazıları içindeki en az politik olan metne yöneldiğini belirtir. Kant, Arendt’e göre *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde genel kuralların altına tikelleri koymaksızın tikelden tümele çıkan bir tikeli oluşturma tarzıyla konuya yaklaşmaktadır. Söz konusu yargı kavrayışı reflektif yargı olarak adlandırılmaktadır ve tikeli tikelliğiyle ayırdeder. Bu düşünme tarzı, başka herkesin yerine düşünebilmek için “genişletilmiş zihniyet”i (*eine erweiterte Denkungsart*) gerektirir. Sonuçta, Kant’ın beğeni yargısı, özel bir duygunun anlatımı değildir; beğeni yargısı, başkalarıyla potansiyel bir anlaşma arar: kendini ötekine aktarmayla varlığını kanıtlama eğilimindedir. Kantçı beğeni yargısını kullanarak Arendt görünüşte karşıt iki şeyi, en içteki ve öznel bir duyuyla yargının temel başkaya (bu metinde kullanıldığı biçimiyle öteki’ne) yönelmişliğini, *sensus communis*’i, birbirine bağlamaya çalışır (Turan 2002, 286). Beğeni, yalnızca genel bir bakış açısını ifade etmez; aynı zamanda, insanın kimliğini de açığa vurur. Bu anlamda yargı, ne yanlıdır ne de yansız; (tikel ve evrenselin) arasında bir şeydir. Temel ilke iletilebilirliktir ve bu anlamda *sensus privatis* (ortak duyunun karşıtı) kavrayışı terkedilmiştir. Bu bağlamda, genel olarak anlaşıldığı şekliyle, yargıda bulunan perspektifin biricikliği öne çıkarılır. Bir kişinin en ayırıcı yönü, yargıda bulunma gücü, saklanmış olmaz, tersine aynı zamanda başkalarının dünya sevgisi (*amor mundi*) için dahi dışarıya uzanmaya çalıştığı ortaya konmuş olur. Schües’ün güzel tanımladığı şekliyle “düşünceli eylem ve konuşmayı temellendiren ya da motive eden ruh-durumunu Arendt, ‘*amor mundi*’ yani ‘dünya sevgisi’ olarak özetlemiştir. Bu tamlama ‘dünya

için sevgi' olduğu kadar 'dünyadan gelen sevgi'yi de dile getirir" (Schües 2002, 195).

Arendt'in düşüncelerini çoğulculuk bağlamında tanımlayan ve siyasi konumunun tespit edilmesini mümkün kılan en iyi ifadeyi belki de Thorsten Bonacker kullanmıştır. Ona göre Arendt özgürlükçü cumhuriyetçidir (Bonacker 2009, 180). Bu bölüm boyunca ele alınan kavramsal tartışmaların değerlendirilmesi durumunda da Bonacker'in tanımlamasının doğru olduğu sonucuna varılabilir. Ancak aynı zamanda Arendt'in cumhuriyetçiliğinin "sonsuz iktidarlar içinde tikellerin özgürlükleri"ne (çoğulculuğa) dayandığına ilişkin yapılabilecek en güzel betimlemeyi yine Arendt'in kendisinin, Thomas Jefferson'un cumhuriyet kavramına yönelik düşüncelerini aktarırken yapmış olduğunu söyleyebiliriz. Arendt, Jefferson'a göre "ilçelerin kısımlara bölünmesi" talebinin, cumhuriyetçi yönetimin çok temel bir ilkesi olarak görüldüğünü belirler. Çünkü Jefferson için bunun anlamı, "küçük cumhuriyetler"in yaratılmasını ve onlar aracılığıyla eyaletteki her kişinin genel yönetimin aktif bir üyesi haline gelmesini, hak ve ödevlerin büyük bir bölümün esasen yönetime bağlı olarak daha da önemlisi tamamen kendi liyakatinde bizzat yerine getirmesini talep etmektir. Jefferson büyük cumhuriyete dayanak oluşturacak olanların, bu küçük cumhuriyetler olacağını ileri sürer. Çünkü ona göre Birlik'in cumhuriyetçi yönetimi, iktidarın sahibinin halk olduğuna dair bir kabule dayanmalıdır. Ama kusursuz işleyebilmesi, yönetimi kişiler arasında bölüştüren ve her birinin ehil olduğu uygun işleri onlara dağıtan bir düzene bağlıdır. Arendt'e göre Jefferson yurttaşlar arasında bölünmeyen, cumhuriyetçi yönetimin esas ilkesinin asla uygulanamayacağını ve Birleşik Devletler yönetiminin cumhuriyetçiliği de lafta kalacağını iddia eder. Arendt bu yüzden kısım sisteminin, çoğunluğun iktidarı yerine kendi yetkinlik sınırları dâhilinde herkesin iktidarını güçlendirdiğini önemle vurgular (Arendt, Devrim, 339-340).

Sonuç olarak Arendt'e göre bugün demokrasi dediğimiz şey ise maalesef, en azından varsayıldığı şekliyle, çoğunluğun çıkarını gözetken azınlık hükümranlığının ya da hükümetlerinin söz konusu olduğu yönetim şeklidir. Toplum refahını ve kişisel mutluluğu temel hedefler olarak belirlemiş olması açısından tabii ki bu sistemler demokratiktir. Fakat kamusal mutluluğun ve kamusal özgürlüğün çoğulcu bir yapıda

herkesin değil yine azınlığın bir ayrıcalığı haline gelmesi bakımından anti-politik bir kavrayışa sahip oldukları iddia edilebilir (Arendt, Devrim, 361-362).

3.2.3. Antik Yunan’a Dönüş: Zoon Logon Echon

Arendt, “siyasal olan” kelimesini Yunan *Polisi* anlamında kullanmanın keyfi ya da zoraki bir seçim olmadığını belirtir. Bütün Avrupa dilleri benzersiz bir örgütlenme olan Yunan kent-devletinden türettikleri bu kelime (*polity*) sayesinde siyasal olanın anlamını ve özünü ilk defa keşfetmişlerdir: Özgür deneyimlerini yansıtmak için bir araç. Buna göre Arendt toplumun deneyimlerine dayanmayan siyasetin, derindeki ilkeler üzerine konuşmasının da hem zor hem de yanıltıcı olacağını iddia eder. Ona göre sadece Antik siyasi topluluklar, yani *Polis*ler özel olarak deneyimlerinde özgür olan insanlara hizmet amacıyla kurulmuşlardır. Bu nedenle *Polis*lerde siyasal olanın varoluş nedeni özgürlüğün virtüözlük olarak görünebileceğı bir mekân oluşturmak ve bu mekânı muhafaza etmektir. O halde bu alanda özgürlük başkalarınca duyulabilecek sözlerle, başkalarınca görülebilecek edimlerle oluşabilecektir. İnsanlık tarihinin büyük hikâye kitabının sayfaları arasına katılmadan önce hakkında konuşulacak, hatırlanacak ve öykülere dönüştürülecek olaylarla özgürlük, dünyaya ait, elle tutulur bir gerçeklik olarak düşünülmelidir (Arendt, Geçmiş, 209-210).

Bu durumda söz konusu bakış açısına göre herhangi bir eylem diğerleri üzerinde söz söyleme hakkının olmadığı (hakikat rejimleri) biçimde deneyimlenmelidir. Gerçekleştirilen her eylem, her biri konuşmayla ortaya çıkacak olan sonsuz sayıda bakış açısını temsil ettiğı için özgürlüğün temel koşulu sayılacaktır. Öyleyse deneyimlenen yaşamlar Arendt açısından, tek başına görünür olması ya da eyleme yönelebilmüş olması nedeniyle özgürlük bağlamında değerlendirilemez. *Poliste*, eylem üzerine konuşabilir düzeyde ve durumda yurttaşlar olmak da aynı zamanda önemli bir diğer koşuldur. Arendt’e göre konuşmasız bir eylem insansız bir siyasal olan/ kamusal alandır; bu anlamda mümkün değildir.

Arendt’e göre konuşmanın eşlik etmediğı eylem yalnızca açığa çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı mantıkla öznesini de yitirebilir. Bu nedenle

Arendt, konuşmasız eylemin ortada bir eyleyen kalamayacağı için artık eylem olmayacağını iddia eder. Eyleyen yani edimlerin faili ancak eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa var olabilir. Çünkü eyleyenin başlattığı eylem sözle insani yoldan dışlanır. Her ne kadar bu eylem sözel bir eşlik olmadan kaba fiziki tezahürü içerisinde algılanabilir olsa da bir edim sadece yapmakta olduğu yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şeyleri bildirerek kendi içinde bir eyleyen olarak tanımlanır. Ancak sözler yoluyla anlamlı hale gelir (Arendt, İnsanlık, 262).

Arendt bu çerçevede siyasal düşüncenin insani meseleler alanındaki görünüşlerle sınırlı olduğunu sıkça belirtir. Ancak o bu saptamasına hemen bir ekleme yaparak kendi koyduğu sınırı genişletir: “Bu görünüşler, fiziki gerçeklere tezat olarak, konuşulmaya ve dile getirilmeye muhtaçtırlar; yani tümünden açığa çıkmaları için, sırf fiziki görünebilirliği ve işitilebilirliği aşan bir şeye ihtiyaçları vardır” (Arendt, Devrim, 21). Bu bağlamda örneğin savaşlar ve devrimler insani eylemin görünür olmasını sağlama bakımından siyasetin önemli bir unsuru olabilirler. Ancak Arendt’e göre şiddeti övme yahut meşrulaştırmaya varacak olurlarsa, artık siyasal olanı değil, siyaset karşıtını kurmaktadırlar. Çünkü şiddet görünür olan bir sorunun *poliste* konuşulabilir olmasının önünde önemli bir engel teşkil edecektir.

Daha önce vurgulandığı üzere Arendt’in düşüncesinde siyasal yargı gücü, “genişletilmiş zihniyet” aracılığıyla kavranan öteki/başkası’nın varlığı sayesinde ortaya çıkar. Ona göre zihnin genişlemesi sonucunda birey, öteki/başkası’nın varlığının mümkün olmasıyla anlama ve eleştirel düşünme yeteneğini keşfeder. Dolayısıyla bu sayede kendini tanımlama sürecinde yol almaya koyulur. Siyasal olanın çoğulcu bir rejim şeklinde kurulması da tam bu bakış açısı ile mümkün olur. Arendt için iletilebilirlik düzleminde öteki ile etkileşimin merkezindeki eylem de tam olarak konuşma/ kendini anlatma demektir. Yargı gücünün oluşumu ve kendini öteki aracılığıyla tanımlama bağlamında konuşma eylemi o halde, Arendt’in kullandığı biçimiyle özgürlük anlayışını mümkün kılan temel eylem olarak değerlendirilebilir. Daha ileri bir yorumla konuşma, siyasal düzlemdeki egemenlik kavrayışlarının karşısında özgürlük ile eş anlamlı olarak kullanılır.

Arendt söz konusu düşüncelerini örneklemek adına Amerikan Devrimi’nin kamusal mutluluk anlayışını betimler. Ona göre Amerikalılar kamusal özgürlüğün,

kamu işlerinde paydaş olmaya dayandığını ve kamuyla ilgili bütün etkinliklerin asla bir yük oluşturmadığını, aksine bunları kamulaştırabilenlere başka hiçbir yerde kazanamayacakları türden bir mutluluk bahşettiğini biliyorlardır. Temsilcilerin daha sonra o meşhur kurultaylara gitmeleri gibi halkın da kasaba meclislerine gittiğini, bunu da sırf görev olarak ya da kendi çıkarları adına değil bizatihi bu tartışmalardan, müzakerelerden ve kararlar üretmekten zevk aldıkları için yaptıklarını çok iyi biliyorlardır. Arendt onları biraraya getiren şeyin, “dünyanın kendisi ve özgürlüğün kamusal yararı” olduğunu düşünür. “Onları harekete geçiren ise farklı olma tutkusu”dur (Arendt, Devrim, 154).

Özgürlüklerini, kamusal yararlarını, farklılıklarını ve özgünlüklerini korumayı başarak gerçekleştirebilmeleri, Amerikan Devrimi’ndeki halkların ayrıcı niteliğidir Arendt’e göre. Onun siyasal yargı gücü ile kastı bu yüzden tam olarak böylesine çoğulcu yapıdaki konuşma eylemi ya da özgürlük durumudur. Söz konusu kavrayış, Berktaş tarafından Heideggerci, deneyime dayanan felsefe kavrayışının, siyasal düzlemde aydınlık, iyimser bir özgürlükçü cumhuriyetçilik anlayışına dönüştürülmesi olarak yorumlanır. Bu anlamda daha önce Bonacker tarafından yapıldığı söylenen “özgürlükçü cumhuriyetçilik” yorumunun Berktaş tarafından, “denetim ve egemenlik içermeyen bir siyasal özgürlük ve ona bağlı olarak da farklı bir iktidar kavramı” olarak yapılmış olduğu söylenebilir (Berktaş 2006, 185). Negatif ve pozitif özgürlük yaklaşımlarına yapılan eleştirel yoruma göre kamusal alan ya da *res publica*’nın ortaya çıkabilmesinin koşulu ilişkiselliğe dayanan özgürlükçü eylem anlayışının varlığına bağlanmaktadır.

Berktaş’a göre Arendt açısından “özgürlük ne negatif özgürlük taraftarlarının savunduğu gibi bireysel kısıtlardan azade olmak ne de pozitif özgürlük taraftarlarının iddia ettiği gibi kişinin arzularını denetleme iradesine sahip olmaktır. Özgürlük esas olarak yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları açık kamusal alanlarda tezahür eder. Bu yaratıcı etkileşim içkin olarak istikrarsız ve önceden tahmin edilemez, öngörülemez bir şeydir. İnsanlar birlikte hareket ettikleri zaman –ortak bir dünya yarattıkları zaman– ortaya çıkan yeni sonuçlar ve ilişkilerde, özgürlük kendini ortaya koyar. Eylem yoluyla ve özgürlük aracılığıyla, beklenmedik ve öngörülmez olan meydana gelir. Siyasal özgürlük de, esas olarak, bir kamusal

alanın, *res publica*’nın yaratılması ve korunmasıyla ortaya çıkar” (Berkday 2006, 185).

Öyleyse siyasal yargı gücünün eylemde bulunma ve konuşma gücünün bir bileşkesi olduğu yeniden vurgulanmalıdır. Bu anlamda Arendt’in düşüncesinde özgürlük kavramına yol alınırken asla bireyin kendinde bir özelliğine vurgu yapılmaz. Tersine “kişinin ortaya çıkması ya da kimlik denen şey temelini, saklanmış ya da ortaya çıkmamış olandan açığa çıkmaya ya da Heideggerci terminoloji ile *lethes*’ten (saklı-gizli) *a-lethes*’e (saklı, gizli olamayan) geçişte bulur” (Öge 2002, 301). Söz konusu yoruma göre, insanın özgürleşmesi ya da “kim”lik sorununa yaklaşımı, kamusal alanda konuşmayla ilişkilidir. Bu çerçevede siyasal olanın temeli konuşmanın ya da “kim”liğini açıklamanın söz konusu olabilmesine dayanmaktadır. İnsan konuşmaksızın nasıl olur da “kim”liğini şekillendirebilir ki?

Bu kısmın başlığında belirtildiği üzere, Arendt açısından antik Yunan’a dönüş yapılması bir zorunluktur. Bunun nedeni orada bulunan mükemmel bir ütopyaya sarılma arzusu değildir. Ona göre modern siyasetin egemenlik kavrayışı özgün ve özgür konuşma sürecini her gün biraz daha fazla baltalamaktadır. *Zoon politikon*, *zoon logon echon*’un (konuşmaya muktedir insan) varlığına ne kadar bağlı idiyse, modern siyasal olan da antik *Polisin* kuruluş mantığına o kadar ihtiyaç duymaktadır. Özgürlük, bireyin topluluğa karşı ileri sürdüğü bir şey değildir. Eski Yunan’daki yaygın biçimiyle özgürlük, *Polisin* tamamının özgürlüğü olarak değerlendirilir (Berkday 2006, 188).

Yunanlılar özgürlüğü esas olarak kamusal alanda söz söyleme açısından eşit olma konumu olarak kavrarlar. Arendt için de, aynı şekilde “özgür olmak ve polis’te yaşamak aynı şeydir”. *Isonomia* olarak kavramsallaştırılan bu anlayış, Arendt için, konuşma eyleminin gerçekleştirilebildiği bir kamusal ve konuşma eylemini gerçekleştirebilecek düzeyde yeteneğe sahip insanların varlığı anlamına gelmektedir. Çünkü “iyi toplum”un varlık koşulu bu düzeydeki yurttaşların karşılıklı söz vermelerine ya da toplum sözleşmesinin bu çerçevede kurulmasına bağlıdır. Aynı durumdaki benzer tarafların kuvvetlerini biraraya toplamak olarak ifade edilen toplumdaki (*societas*) bireylerin en önemli benzerliği konuşma konusunda istekli ve konuşabilir durumda olmalarıdır (Berkday 2010, 46).

Özgürleşmenin gerçekleştiği alan olarak kamusal alanda iki kişinin konumu bu düzlemde gerçekleşir: “isteyen ben” ve “muktedir olan ben”. Arendt’e göre tersi durumdaki birey (konuşma konusunda isteksiz ve konuşmak istediklerini aktaramayacak düzeydeki yurttaş), özgür irade sarmalı içerisinde özgürlüğünü temsil edecek egemen aracılığıyla ötekini/başkasını dışlamaya eğilim gösterecektir. Arendt’in anladığı anlamda anti-politik bir yapıya doğru yönelecektir.

Söz konusu kavrayışın hiyerarşik olarak en üstteki temsilcileri ise özgür irade kavrayışının genel iradeyle özdeş hale getirildiği totaliter rejimlerdir Arendt açısından. “Rıza” kavramı bu rejimde, iradenin devrine rıza gösterme haline gelir. Tıpkı Nazi Almanyası’ndaki Adolf Eichmann gibi istendiği için yapan ve edimlerinden sorumsuz olduğunu düşünen bireyler yaratılmış olur. Bu durumda verili bir toplum ile onun yöneticisi arasındaki sözde toplum sözleşmesinde, her üye lehine kurgusal, ilkel bir yasayla karşı karşıya kalırız. Onun vesilesiyle herkes bir yönetim oluşturabilmek adına, kendi ayrıksı güç ve iktidarından feragat eder. Muhtemelen daha önce sahip olduğu iktidardan daha fazla ve yeni olanını elde etme gayesinden uzak, mevcut şekliyle kendi iktidarından vaz geçer. “Üyeler sözlerle kendini bağlamaktan ziyade sadece yönetimin hükmü altına girmeye ‘rıza’larını beyan ederler. Bu yönetimin iktidarıysa, güçlerin toplamından oluşur. Tek tek bütün bireyler buraya kanalize olurlar ve iktidar, sözümona herkesin yararı adına bir hükümet aracılığıyla tekelleşir” (Arendt, Devrim, 228).

Bu noktada Arendt için siyaset yapmanın konuşmayı mümkün kılmak anlamına geldiği söylenebilir. Ancak konuşmanın mümkün olmadığı durumda da siyaset olasılığının Arendt tarafından tanındığını hemen eklemek gerekir. Konuşmayı mümkün olmaktan çıkaran bir rejim karşısında isyan etmek, direnmek de onun için siyasettir (Bonacker 2009, 185). Arendt’e göre ifade özgürlüğünün savunulduğu siyasal olan kavrayışında, yurttaşların, insanı insan olarak gereksiz hale getiren “hiç kimsenin yönetim”leri karşısında, belki de “en marjinal” düzlemde konumlanmaları zorunludur. Direnişler söz konusu rejimin “sahiplerinin” kendi egemenlik sahasını korumak amacıyla, bu alanı boşluk bırakmaksızın daha da düzenlemeye götürecektir. Bu anlamda Arendt açısından, söz konusu sistemlerde, şiddet eğilimi arttığı ortamda, sonsuz sayıdaki iktidardan oluşan *isonomia* şeklinde örgütlenen antik Yunan siyasal olan kavrayışından uzaklaşmakta olduğu açığa çıkacaktır. Sonuçta direniş

aracılığıyla gerçekleşen siyasal eylem “yeni bir yaşam” ya da Arendtçi bir ifadeyle “doğumluluk” olasılığını yaratacaktır. Egemenliğin sahipleri, konuşmaya muktedir insanların (*zoon logon echon*) oluşturduğu siyasal olan arzusunu, naif ve “gerçekçi olmayan” yapılar olarak eleştirirken, bu insanlar gerçekte siyasal olanı inşa sürecine girmiş olacaklardır.

Arendt’e göre konuşmaya muktedir konuşma deneyiminin öznelere, kamusal yaşamın (konuşma ve söz söylemeye dayalı özgürlük alanı) bütünüyle bürokratik bir mesele haline gelmesine neden olanlardır. Onlar aracılığıyla kamusal yaşam bürokratikleştiği oranda, şiddetin cazibesi de o kadar artacaktır. Tam olarak gelişmiş bir bürokrasideyse sorunları tartışılabilir, sıkıntıları aktaracak, kimse kalmayacaktır. Bürokrasi aracılığıyla, herkesin siyasal özgürlükten, eyleme kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimi ortaya çıkacaktır. Çünkü “hiç kimsenin yönetimi” yetersizlik değildir ve herkesin eşit ölçüde iktidarsız olduğu yerde, tiransız bir tiranlık demektir.

Arendt dünya çapında gerçekleşen öğrenci ayaklanmalarını bu bağlamda değerlendirir. Ayaklanmaların amacı, her yerde siyasal olanı ortaya çıkarmaya eğilimli egemen bürokrasiye isyan etmektir. Ona göre yorumlar daima şöyle şekillenir: Doğu’daki ayaklanmalar düşünce ve konuşma özgürlüğü talep ederler. Batı’daki genç asiler ise tam da bunların yerinde olmayan talepler olduğunu düşünerek küçümserler. Ancak ona göre olguyu ideolojiler ya da yapay kategoriler olarak Doğu ve Batı üzerinden anlamak zordur. Tersine, doğuda olduğu gibi Batı’da da konuşma ve örgütlenme özgürlüğünün hala ayakta olduğu ülkelerde bile devasa parti makinelerinin yurttaşların sesini duyulmaz hale getirdiği olgusundan başlanmalıdır. Aslında Doğu’daki direnişçiler ve asiler, siyasal eylemin önkoşulu olarak, konuşma ve düşünce özgürlüğü talep ediyorlardır. Batı’daki ayaklanmacılar da yine bu önkoşulların eylem kanallarını açmak isterler (Arendt, Şiddet, 98). Kısaca Batı’da direnişçiler partilerin bürokratik kurumsal kültürleri özgürlüğün anlamlı bir şekilde yaşama geçirilmesini engellediğini bağırlıyorlar. Yani onlar için de mesele bu yüzden tıpkı Doğu’dakiler gibi eylemin askıya alınmasıdır. Kısaca her ikisi de Doğu ve Batı gibi siyasal eğilimleri muğlaklaştıran coğrafi ifadelerle birbirinden ayrılmayacak denli ortak deneyimleri paylaşmaktadır. Her ikisi de ifade özgürlüğüne

giden yolda ortaya çıkan engeller için gösterdikleri direniş ile siyasal olanın özgürlükçü bir yorumunu hayata geçirmiş oluyordur.

Antik Yunan'da şiddetin, daima siyasal tartışmaların dışında konumlanmış olma nedeni siyaset olanağını, yani konuşmayı mümkün olmaktan çıkarmasıdır. Böylesi bir durumda unutulmamalıdır ki devrim ve isyanlar konuşmanın mümkün olabilmesi doğrultusunda girişilen eylemlerdir (olmalıdır). Arendt için aslında çoklarının iddiasının aksine Antik Yunan'a dönüş de böyle bir karaktere sahiptir: Konuşmaya muktedir özgür insanların, eşitler arası ilişkilerin toplum sözleşmesini yapmak için bir mekâna dönüşleridir. Bu anlamda Arendt için *zoon logon echon* tarihsel bir altın çağ betimlemesinden ziyade siyasal olanı kuran yurttaşlar için asla ortadan kalkmayacak bir hedef olarak düşünülmelidir.

Bölümün Sonu

Çalışmanın bu kısmında üçüncü bölüm boyunca yürütülen bazı tartışmalara yeniden değinilecektir. Bu bağlamda Arendt'in olgulara dayalı kavrayışı ve yargı gücünün oluşumu konularındaki görüşlerine, yapılan bazı eleştiriler aracılığıyla odaklanılacaktır. Son bölümde ise Arendt'in gözüyle Türkiye siyasal yaşamına kısa bir bakış sunulacaktır.

Siyaset ve siyasal olan arasındaki farkı ortaya koyarken Chantal Mouffe, Arendt gibi, Heideggerci kavrayıştan yararlanır. Ontik/ontolojik ikiliği çerçevesinde siyasal olan ona göre yaşamın dinamik, kurucu unsurları çerçevesinde, ontolojik olarak, ele alınmalıdır; çünkü “varlık” (ontik olan) “her zaman, varoluştan” (ontolojik olandan) ayrı bir kategori olarak, hakikat kavrayışlarının merkezi konumunda yer alacaktır. Söz konusu anlayış, ister doğrudan normlara atıf yapsın, isterse de tarih ve doğa aracılığıyla olgusal hakikat (olguları norma bağlı olarak ele alan yaklaşım) rejimini kursun kesin olarak ve hemen dışlanmalıdır. Mouffe'ün, siyasal olan konusundaki bakışının Arendt'in görüşleriyle neredeyse tam olarak örtüştüğü açıktır. Ancak buna karşın, Mouffe, Arendt'e ilişkin konuşurken şu cümleleri aktarır:

“Hannah Arendt gibi bazı kuramcılar siyasal’ı özgürlük ve kamusal müzakere mekânı olarak görürken, başkaları da siyasal iktidarı, çatışmanın ve antagonizmanın alanı olarak görür. Bu ikinci perspektif, benim “siyasal” anlayışımla örtüşür. Daha açık bir şekilde ifade edecek olursam, ben “siyasal” ile “siyaset” arasındaki ayrımı şu şekilde yapıyorum: “siyasal”la insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğüm antagonizma boyutunu, “siyaset”le de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını sağlayan pratikler ve kurumlar kümesinin yarattığı bir düzeni kastediyorum” (Mouffe 2010, 16).

Yukarıdaki metinde Arendt eleştirilen kişi değil de metnin yazarı olsaydı ve söz konusu görüşleri savunsaydı, çok az kişi cümlelerin ona ait olmadığı yönünde itiraz edebilirdi. Bu çerçevede, Arendt’in bir düzenin normatifliği ile çatışmadan uzak kalma düşüncesini ve “suskun bir uzlaşma”yla yürütülen siyaseti savunduğunu söylemek zordur. Empatinin yaşamımızdaki konumunu tartışırken dahi Arendt, anlayışını, “zihnin genişlemesi”ne katkı yapıp yapmadığı, kurduğu ilişkiselliğin sahte ve yalan olup olmadığı soruları üzerinden tartışır. Empatiyi de bu bağlamda söz konusu durumlara olumsuz katkısı nedeniyle reddeder.⁷⁸ Buna karşılık, Mouffe’ün, Arendt’e ait çatışma ve karşıtlık temelli bir müzakere ve konuşma anlayışını nasıl olup da böylesine kolayca tersine çevirebildiği önemli bir sorunsaldır.

Sorunun cevabının arandığı süreçte şu gözden kaçırılmamalıdır. Arendt aynı anda, birçok eleştirmenin cümlelerinde bir cumhuriyetçi olarak özgürlüklere düşman ulus-devlet savunucusu, aynı anda toplumsal ilişkilerde emek düşmanı bir liberal olarak karşımıza çıkabilmektedir. Söz konusu eleştirilerde ortak nokta ise “antik Yunan ütopya satıcısı” olarak hayalci olmakla eleştirilen Arendt’tir. Hâlbuki dikkatle incelenmesi halinde, bölüm içinde de belirtildiği üzere, Arendt’in antik Yunan gezintisi, tarihin yıkıntıları arasında yakalanmaya çalışılan umut için, “inci avcısı” olarak dolaşmaktan başka bir şey değildir (Berktaş 2002).

⁷⁸ Bkz: Bu çalışmanın 3.4.2. bölümü

Arendt'e devrim, iktidar, katılım, konuşma, deneyim, karşılıklılık gibi, bu bölüm boyunca ortaya konulan kavram ve kategoriler bağlamında yöneltilecek en sert eleştirilerden birini, çalışmada daha önce de Arendt'e yönelik eleştirileri nedeniyle adı geçen Eric J. Hobsbawm sunar. Hobsbawm, Arendt'in *Devrim Üzerine* adlı eserindeki, Amerikan Devrimi ilkelerinin Sovyet deneyimindeki etkinliği konusunda yapmış olduğu saptamalarını son derece sert şekilde eleştirir.⁷⁹

Hobsbawm'a göre, ilk olarak Sovyet yönetiminin başlangıçtaki siyasal müzakere temelli anlayışını sonradan, "işçi denetimi" kabilinden yapılara bırakarak özgürlük perspektifinden uzaklaştığı yönünde Arendt eleştirisinin ciddiye alınacak tarafı yoktur. Hobsbawm, ikinci olarak Sovyet Devrimi'ndeki konsey yapısının oluşum sürecinde parti katkısının Arendt tarafından azımsandığı ve hatta Arendt'in parti siyasetini topyekûn reddettiğini öne sürer (Hobsbawm 2006, 235-236).

Hobsbawm ve Arendt arasındaki söz konusu tartışma tarihsel yapılar üzerinden şekilleniyor gibi görünse de (çalışmanın üçüncü bölümünün ilk kısmında ayrıntılı biçimde ortaya konduğu şekliyle) daha çok teoriktir ve yine olgusal hakikat tartışmaları bağlamında yürütülmektedir. Bu kapsamda, Sovyet konsey yapısının temellerine ilişkin Hobsbawm'ın Arendt'e gösterdiği tepkinin kaynağı, kendisinin Sovyet Devrimi'ne ilişkin savunmacı yaklaşımıdır. İlk olarak Arendt, Sovyet Devrimi'nin temellerini Amerikan Devrimi'ne dayandırır. Bunun yanında Amerikan Devrimi'nin mükemmel içeriğinden ziyade Sovyet Devrimi'nin başlangıçtaki özgürlükçü eğilimini öne çıkarmaya çalışır. Arendt, Fransız Devrimi'nin devrim sonrasında kurguladığı ekonomik ve toplumsal anlamdaki hiyerarşik, merkeziyetçi anlayışının Sovyet Devrimi için geçerli olmadığını altını özenle çizer. Bu bağlamda, ona göre, Sovyet Devrimi Amerikan Devrimi ile benzer temellere sahiptir.

Diğer yandan Hobsbawm'ın, Arendt'in ciddiye alınmaması gerektiğini belirtirken öne sürdüğü tezin sahiplenilebilirliği de oldukça güçtür: Sonuç olarak "işçi denetimi" şeklinde kurulan yönetsel ağların içinde, Sovyet sistemini ekonomik temelli bürokratik örgütlenme anlayışına savurduğu bir gerçekliktir. Bu nedenle Sovyet deneyimine ilişkin böyle bir eleştirinin ciddiye alınmaması için bir

⁷⁹ Hobsbawm'ın eleştirilerinin sertlik derecesini anlamak adına onun şu cümlelerine bakmak yerinde olacaktır: "Bayan Arendt'in kitabını ilgi çekici ve yararlı bulan okurlar olacaktır muhakkak. Fakat bu okurlar arasında, devrimler hakkında tarih veya sosyoloji araştırması yapanların yer alacağına ihtimal vermiyorum" (Hobsbawm 2006, 237).

neden görünmemektedir. Tarihsel kavrayışla öne sürülen birçok örnekte Sovyet deneyiminin “söz söylemeye dayanan kamusalılık” yerine “üretim dayanan ve üretimin normlarıyla şekillenen kamusalılığı”nı üretmiş olduğu açıkça görülecektir.

İkinci olaraksa sondan başlayarak cevap vermek yerinde olacaktır. Hemen belirtmelidir ki; Sovyet deneyiminde partinin katkısına ilişkin Arendt, *Devrim Üzerine* boyunca çalışmanın hiçbir yerinde partinin önemini yadsımaz. Aksine katkının ne denli elzem olduğunu defalarca vurgular. Arendt’e göre sorun, Sovyet deneyiminin elektrifikasyon politikalarının, devrimin özgürlüğü esas alan anlayışını “ertelemesine” neden olmuş olmasıdır. Arendt tarafından eleştirilen, partinin pasifliğinden ziyade, tersine aktif yapısına rağmen özgür kamusalılıklara eğilim göstermemiş olmasıdır. Sorun Arendt’e göre, Hobsbawm’ın söylediğinin aksine, partinin siyasal olan kavrayışında, toplumsalın kurumlarını egemen kılarak konuşma ve söz söylemeyi “kurtuluş” gününe ertelemesidir (Arendt, *Devrim*, 83-84).

Arendt, devrimlerin özgürleşme hedefiyle çıktıkları yolda olgusal hakikat anlayışının belirlediği normlar aracılığıyla, eyleme yer kalmayacak şekilde, yeniden tasarlandığı yönündeki eleştirisi, onun temel argümanlarından biridir. Hobsbawm’ın vurguladığı konsey sistemine ilişkin eleştiriler Arendt açısından bu bağlamda düşünülmelidir. *Devrim Üzerine*’de Arendt bir yandan çeşitli devrimlerin deneyimlenme süreci boyunca içlerindeki özgürlük nüvesini nasıl terk ettiklerini ortaya koyar. Diğer yandan da söz konusu terk ediş sonrasında şekillenen siyasal olanı (anti-politik yapılar olarak) ele alır.

Konsey sisteminin demokratik yapısına, hassasiyetle, defalarca vurgu yapan Michael Hardt ve Antonio Negri’nin *Ortak Zenginlik*’te yaptıkları tarihsel açıklamalar da Arendt’in düşünceleri ile bu anlamda uyumlu görünmektedir. Hardt ve Negri’ye göre Lenin iki yadsımadan oluşan diyalektik bir geçiş öngörür. İlk olarak bir diktatörlük dönemi, topluma liderlik edebilmek ve nüfusu dönüştürebilmek için demokrasi yadsınmak zorundadır. Kendini yönetmeye muktedir yeni bir insanlık bir kez yaratıldığı zaman, diktatörlük yadsınacak ve yeni bir demokrasiye ulaşılabilecektir. Onlara göre “Lenin sorunu açıkça ortaya koyma bakımından büyük bir yeteneğe sahiptir; ancak bu diyalektik çözüm bugün büyük oranda ve haklı olarak, sadece “geçişsel” diktatörlüğün inatla iktidara yapışması nedeniyle değil, ancak çoğunluğu yaratmak için gerekli demokrasi eğitimini beslememesi nedeniyle de güvenilirliğini

yitirmiştir. Bilakis! Diktatörlük, itaat etmeyi öğretir. Demokrasi sadece yapılarak öğrenilebilir” (Hardt ve Negri, Ortak Zenginlik 2011, 354).

Arendt’in görüşleriyle uyumlu şekilde düşündüklerini açıklayan Hardt ve Negri’ye göre “devrimci” kelimesi sadece özgürlüğü hedefleyen devrimler için geçerlidir. Arendt’e göreyse, mucize ve değişim olanağını barındıran tek etkinlik olarak eylem, Sovyet deneyiminde, anti-siyasal (totaliter) eğilimler nedeniyle yerini statik bir siyasal olana, eylemsizliğe bırakmıştır. Eğer Hobsbawm, Hardt ve Negri’nin belirttikleri şekilde “politikanın ortak bir dünyada tekilliklerin oluşumu ve etkileşimi olarak kavranması konusunda Hannah Arendt ile hemfikir” olmuş olsaydı Amerikan Devrimi’nin başlangıçtaki ilkelerinin Sovyet deneyimi için de kurucu unsurlar olduğunu görebilirdi (Hardt ve Negri, Ortak Zenginlik 2011, 189).

Belki de Hobsbawm’ın tarihsel süreçlere ilişkin eleştirilerinin ötesinde Arendt’e sunabileceği ama atladığı temel bir eleştiri, onun “şimdi” deneyimine ilişkin olabilirdi: Arendt, 1950’ler boyunca totalitarizm üzerine çalışırken neden eleştirel yaklaşımının merkezine daima Alman ve Sovyet deneyimlerini aldı? O tarihlerde (geçmişteki şimdi’de) yaşamış olduğu ABD’de bu bağlamda eleştirilebilecek herhangi bir eylem söz konusu olmadı mı? Eğer Hobsbawm, Arendt’e bu soruları sormayı tercih etmiş olsaydı, ideolojik konumlanma olguları görmezden gelme konusunda Arendt’in temel yaklaşımına daha net bir eleştiri sunmuş olabilirdi.

Arendt’in, 1970’ler Amerika’sındaki şiddet, yalan ve itaat politikalarını ele aldığı *Cumhuriyetin Krizleri* adlı çalışmasında anlattıkları, sorulan sorunun yanıtı olması bakımından son derece önemlidir. Bu ve diğer çalışmalarında Arendt yaşamı boyunca “radikal kötülük” olarak nitelendirdiği totaliter yönetim anlayışını, ne kadar özgürlükçü eğilimlerle yola çıkılmış olunursa olunsun, içine düşülebilecek son derece olumsuz bir insanlık durumu olarak ele almıştır.⁸⁰ Arendt söz konusu eğilimden yeryüzündeki hiçbir yönetim anlayışının azade olmadığını, kurucu unsurları bakımından totaliter siyaseti kurma potansiyelinin çok az olduğu ABD’nin de bu anlamda her zaman dikkatle izlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre çoğulcu bir yaşam, hakikat rejimlerinin, öteki’ni “tek” ve “benzer” varlıklar haline getirme eğilimiyle her daim tehlike altındadır. Bu çerçevede asıl dikkatle izlenmesi

⁸⁰ Sovyet deneyimi de bunlardan birisi olarak düşünülmelidir.

gereken olgu konuşmanın engellendiği ve düşüncenin yok edildiği toplumdur Arendt için. Hobsbawm ve Mouffe’ün belirttikleri çerçevesinde, teorik bir tartışmaya dâhil olmak yerine Arendt, tarihe bir arkeolog gibi, olgusal bir gerçekliğin hakikat rejimleri ile olan ilişkisini kavramak ve açıklamak amacıyla yönelmiştir.

Arendt’in siyasal olanı ahlaki olanla (normatif bir kavrayış olarak) ilişkilendirme yöntemine ilişkin tartışmasına ayrıca değinmekte fayda vardır. Çünkü bu ilişki kurma yöntemi Arendt’in siyasal olan yaklaşımında önemli rol oynamaktadır. Benhabib’e göre, Arendt ahlaki siyasetten sorunlu bir şekilde ayırır. Benhabib ahlaki bir kavrayışla değerlendirdiği yargı gücünün oluşumu sürecinde Arendt’in yaklaşımını da bu düzlemde eksik bularak eleştirir. Onun yaklaşımını sonuca ulaşma ihtimali olmayan bir girişim olarak değerlendirir (Benhabib 1999, 166).

Ancak Benhabib’in söz konusu eleştirisinde eksik olan birkaç yan bulunmaktadır. Birincisi Arendt yargı gücünün oluşumunu zaten süreç odaklı ya da sonuca ulaşma çabasıyla şekillenen bir temelde kavramaz. Tam tersine yargı gücünü yaşamın tümüne yayılan, düşününsel ve pratik yaşam felsefesi bağlamında ele alır. Buna göre, Kant’ın yargı gücünün eleştirisine yaklaşımını, bireysel olmayan ve ortak duyu (*sensus communis*) anlayışına dayanan öteki aracılığıyla şekillendirir (Behring 2013, 158-159).⁸¹ İkincisi Arendt’in siyasal olan anlayışını, Benhabib’in söylemiyle, ahlaki normatifliğe, daha da ileri bir düzlemde bireyselliğe yer bırakmadığı gerekçesiyle eleştirmek son derece yanlış olacaktır. Çünkü Arendt zaten tam da bireysel olduğu gerekçesiyle herhangi bir olguyu siyasal olanın dışına atar. Arendt’in siyasal olan kavrayışında bireysel olan yerine, ortak duyuya dayalı bireyler arası ilişkisel yaklaşım öne çıkarılmıştır.

Arendt’e göre siyasal olan, olgusal anlamda kamusalıklar içinde tartışılabilir, müzakere edilebilir olması halinde mümkün olur. *Sivil İtaatsizlik* adlı makalesinde, itaat kavramının bireyi çocukça bir değerlendirme düzeyine indirgediği; çocukların eleştirel ve ilişkisel boyuttan uzak oldukları gerekçesiyle, vicdanınsa yine kişisel bir yaklaşıma dayanması ve bu nedenle öteki ile ilişkiyi zorunlu görmemesi gerekçesiyle, siyasette kurucu unsurlar olarak değerlendirilemeyeceğini öne sürer.

⁸¹ Benhabib söz konusu kavrayıştaki ilişkisellik eksikliğini Arendt’in, Arisoteles’in “pratik yaşam felsefesiyle aşmaya çabaladığını belirtir.” Konu çalışma içinde 3.2.’de ele alınmıştır.

Sivil itaatsizlik eylemlerini ise, bireysel olmaması ve ortak bilincin kendini kamusal alanda ortaya koyabilmesine olanak sağlaması gerekçeleriyle siyasal eylemler olarak ele alır. Paralel olarak vicdani bir eylemin siyasal olma koşulunun da bir dizi insanın aynı düzlemde kanaate ulaşması sonrasında kamuoyuna gitmeye ve seslerini duyurmaya karar vermesine bağlı olduğunu da belirtir (Arendt, İtaatsizlik, 93). Aksi bir durumda vicdani ret ahlaki normativite içeren bireysel bir etkinlik olarak sivil itaatsizlikten farklı şekilde iyi niyetli ama apolitik bir kavram şeklinde ortaya çıkacaktır.⁸² Burada vurgulanmaya çalışılan, Arendt'in bireysel normları (özellikle ahlaki normları) siyasal olanın içine dâhil etmediği yönünde eleştirmenin mümkün olmadığıdır.

Elizabeth Young-Bruehl'e göre de Arendt için siyasal olan, bireysel olandan uzaklaşıldığı, "gönüllü örgütlenmeler" in ortaya çıktığı anda mümkün olabilmektedir. Konuşmanın kamusalılıkların (farklı düşünceleri savunanların) öteki/başkası karşısında kendini sürekli ifade edebilmesi, gönüllü örgütlenmelerin çoğulcu yapıda var olabilmesi, bu çerçevede bireyselliğe indirgenemeyecek bir eylem olduğu asla unutulmamalıdır (Young-Bruehl 2012, 35).

Arendt'in söz konusu yaklaşımını örneklemesi adına birkaç örneğe daha bakmakta yarar vardır. Kardeşlik kavramının politik kökenlerini inceleyen Ruth Starkman, Avrupa ve Kuzey Amerika'da kavramın birçok anlamıyla karşımıza çıktığını belirler. Hem özel alanda hem de kamusal ve siyasal alanda karşımıza çıkan bu kavramın aileyi betimleyen anlayıştan, sosyal adalet ve insan eşitliğini ifade eden düzleme doğru genişlediğini belirtir. Arendt'in konu hakkındaki öneminin ise onun bu ve bu tipteki kavramlara yaklaşımıyla kazandırdığı bakış açısından kaynaklandığını iddia eder. Arendt'e göre söz konusu kavram, kamusalılığı ya da demokratik bir düzlemde bireyin kendi temsilini ne denli sağladığı ölçüsünde kavranabilir. Bir ailesel ilişki içinde hiyerarşik bir kavrayışla, kardeşin kendini özerk ve özgür biçimde ifade etmesini beklemek ya da var-oluşunu anlamlı kılacak eylemlerde bulunabileceğini söylemek zordur. Bu çerçevede ailesel zorunluluklar bağlamında normatif bir yapının unsuru olarak kardeşlik ortaya çıktığında, Arendtçi

⁸² Arendt tarafından apolitik kavramıyla kastedilen bireyi total bir hakikat kavrayışının kurallarına bağlı kılmayan ancak örgütlenme yoluyla ilişkisellik de barındırmayan anlayıştır. Bu nedenle vicdani ret bireysel olması nedeniyle apolitiktir; ancak, örgütlenme yoluyla kamusalılıklar arasında görünür olma potansiyeli ve totaliter/ özcü eğilime sahip olmaması nedeniyle anti-politik olarak değerlendirilmez.

bir perspektifle kavram kolaylıkla tartışmaya açılabilir. Örneğin, sözü edilen çalışmada, son birkaç yılın politik olarak fazlasıyla öne çıkan örgütlerinden biri olan Müslüman Kardeşler örgütünü, Arendt'in belirgin kıldığı yöntem çerçevesinde ele almak ve siyasal olanı kurmadaki başarısını tartışmak mümkün olmaktadır (Starkman 2012, 596-597). Arendt'in bakışıyla, özel alanın hiyerarşik ilişki potansiyeli olan kardeşliğin bir örgütün önemli bir özelliği haline gelmesi durumunda, söz konusu örgütün, özgürlük rejiminin çoğulcu yapısı yerine olgusal hakikat anlayışının egemenlik kavrayışını tercih edeceği tespitini yapmak hiç de zor olmaz.

Hakikatten kopuş ve sürekli orada-olmak temelinde ötekini anlamak aracılığıyla şekillenen *sensus communis*, yine Arendt'in kategorik ayrımıyla örneğin, yurtsuzluk sorunsalıyla da kolaylıkla ilişkilendirilebilir. Yurtsuz bir insan nedir, şeklindeki bir soruya Arendt'in düşünümsel yargı gücü oluşum süreci kapsamında rahatlıkla cevap verilebilir. Arendt'e göre, insan yargılarını ötekiyle paylaştığı ölçüde, görülen ve işitilen olması nedeniyle, gerçekliği kurabilir. Söz konusu olgusal yaklaşım eğer doğruysa, gerçekliğin kurulamadığı yani karşılıklı görüş alışverişinin olmadığı, tartışma ve müzakerenin ol(a)madığı bir mekânda insan yurtsuz ya da dünyasız olarak adlandırılabilir (Kılıç 2009, 152-153).

Bu bağlamda Türkiye siyasal yaşamını sözü edilen eleştiri ve tespitler bağlamında incelediğimizde de güncel birçok tartışmada Arendt'in işlevsel bir yöntem sunduğu görülebilecektir. Türkiye siyasal yaşamında uzun yıllardır çözilemeyen bir sorun olarak Kürt sorununun bir tarafında “yurtsuzluk”tan sıyrılmak ve ötekiyle eşit düzlemde orada-olma temel talebini sunanlar yer alır. Diğer tarafta bu talebi anti-politik düzlemde, çoğunlukla şiddet yoluyla engelleyen egemenlik anlayışının temsilcileri bulunmaktadır.

Bu çerçevede herkesin “kardeş” olduğu iddia edilen bir ülkede, temsil edilme konusunda eşitsizliğin söz konusu olduğu açıktır. Sorunun kaynağı ise aile reisi/kardeşlik ilişkisine dayanan hiyerarşik temsil kavrayışıdır. Söz konusu bakışın nasıl sonuçlar doğuracağı, hangi kardeşin hiyerarşik dizgede daha üstte olacağı açıktır. Tarihsel olarak önde olan her zaman önde olacaktır. Dolayısıyla konuşma hakkının hangi kardeş tarafından kullanılacağı tartışmaları bu bakış açısıyla tüketilemeyeceği de kesindir. Söz konusu kardeşlik, bir özel alan ilişkisi olarak, tartışma, müzakere ve

eşitler arası ilişki anlamına gelen kamusalılığı yaratma potansiyeli olmayan kardeşliktir.

Sonuç olarak siyasal olanın kurucu unsuru olan “konuşmaya muktedir insan”ın varlık koşulu ve olasılığı daha baştan ortadan kalkmaktadır. Türkiye siyasal yaşamında, Kürt sorunu bağlamında gündemde olan “aile sistemi olarak siyasal olan” kavrayışı, kadın, çevre, seçme ve seçilme gibi hukuksal konular bağlamında hayatımızda her geçen gün daha fazla görünür olmaktadır. Giderek patriarkal normların daha fazla hâkim olduğu Türkiye Cumhuriyeti’nde kurumlar aracılığıyla konuşmaya istekli ve konuşmaya muktedir insanların baskılandığı siyasal olan kavrayışının hayatımıza hegemonik biçimde yerleştiği görülmektedir.

SONUÇ

Araştırma süresince Hannah Arendt'in "siyasal olan" yaklaşımı çalışmalarının analizi ışığında sorgulanmış, literatüre yaptığı katkı değerlendirilmiş ve güncelliği yakın geçmişte deneyimlenen siyasal gelişmeler çerçevesinde tartışmaya açılmıştır. Bu amaçla birinci bölümde siyasal olan kavramı genel hatlarıyla antikten moderne ele alındı. İkinci bölüm Arendt'in siyasal eylemin ortaya çıkış koşullarını (*vita activa*) belirginleştirirken kullandığı emek, iş ve eylem kavramlarıyla, "siyaset dışı" ya da "siyaset karşıtı" olarak tanımladığı totalitarizm olgusunun analizine ayrıldı. Üçüncü bölümde Arendt düşüncesinin Martin Heidegger ve Immanuel Kant'a dayanan düşüncesinin felsefi temelleri hakkında bilgi verilerek söz konusu felsefenin siyasal olan yaklaşımı ile ilişkisi araştırıldı. Ayrıca ikinci ve üçüncü bölümün sonunda güncel siyasal tartışmalar Arendt'in kavramlarıyla değerlendirildi. Tüm bu tartışmalar boyunca şu sorunun cevabı aranmıştır: Arendt düşüncesinde siyasal olan kavramının kapsamı, önemi ve konumu nedir?

Arendt, çalışmaları boyunca yirminci yüzyılın sorunlarına yönelik özgün tezler öne sürmüş, siyaset teorisi alanına önemli katkılar sağlamıştır. Katılımcı demokrasi taraftarlarından, *diyalojik* demokrasi tartışmalarına, yeni-Kantçı yazarlardan, cumhuriyetçi ve feminist yazarlara kadar birçok teorisyen bu dönemde çalışmalarından yararlanmışlardır (Öztan 2006, 100). Şeyla Benhabib'in ifadesiyle Arendt, ölümünden sonraki (4 Aralık 1975) yirmi yılda hiç olmadığı kadar büyük bir ilgiyle ele alınmıştır. Öyle ki Benhabib bu dönemin "Arendt rönesansı" olarak adlandırılabilirliğini dahi iddia etmiştir (Benhabib 2006, 9). Bu süreçte Arendt, kimi yazarlar için, Berlin'de 1989'da yıkılan duvarın ve Sovyet Birliği'nde 1991'de devrilen sosyalist yönetimin tartışmaya açılması konusunda, emek, iş ve eylem ayrımına dayanan, bu bağlamda eylemi emek karşısında daha üst bir noktada değerlendiren iddiasıyla birçok anti-Marksiste elverişli teorik bir zemin sunmuştur (Aykut 2014, Çoban 2010). Kimi yazarlar içinse ayrıca neo-liberal politikaların yayılışı, milliyetçi çatışmaların güçlenişi, sosyal devlet anlayışının terkedilişi, kadın kimliğinin ve buna bağlı olan eşitlik/farklılık tartışmalarının yayılması, etnik/dinsel ayrımcılığın öne çıkması ve şiddet içeren "norm"lar aracılığıyla "ortak yaşam alanları"nın tartışmaya açılması konularında yararlanılabilen ileri görüşlü eleştirel bir

teorisyen olarak öne çıkmıştır (F. Zabçı 2014, 109-110, Benhabib 2006, 22). Bu kapsamda Arendt, kimi anti-Marksistler açısından eleştirel konum almada yardımcı olduğu kadar anti-liberal ya da anti-ırkçı yaklaşımı savunan görüşler veya şiddete yönelen milliyetçilik ya da etnik ayrımcılığın eleştirisi için de önemli imkânlar sunmuştur.

Peki, Arendt'in bu denli geniş bir literatüre kaynaklık edebilmesinin nedeni nedir? Araştırma kapsamında görülmüştür ki, onun, siyasal olan konusundaki alternatif yaklaşımı bu sorunun cevabında önemli rol oynamıştır. Arendt tüm çalışmaları boyunca endoktrinasyona dayalı, eleştirel yaklaşımı yok eden köktenci yöntemleri reddetmiş ve bu çerçevede özellikle yaşadığı dönemin öne çıkan siyasal ideolojilerini (Nazizm, faşizm ve Stalinizm) siyasal olan eleştirisinin merkezine koymuştur.⁸³ Kapitalizme yönelik eleştirileri nedeniyle anti-kapitalist olarak kendini konumlandırmadığı gibi, sınıf siyasetini eleştirmesine karşın, eşitlikçi toplumu savunan sosyalist düşünceyle aynı konumda bulunmaktan çekinmemiştir. Benzer şekilde kamusal özgürlük fikrini öne çıkararak, bireye yönelen tutumuyla negatif/ pozitif özgürlük tartışmalarının dışında konumlanırken, liberal yazarlarla arasına mesafe koymaktan da kaçınmamıştır. Onun alternatif tasarımının temelinde, içinde bulunduğu dünyanın daha özgürlükçü, çoğulcu ve katılımcı bir yaklaşımla kurulmasını mümkün kılacak ilkeler vardır.

Arendt, öncelikle modern siyasetin ırk ve ekonomi temelli normlara bağımlı, köktenci duruşunun eleştirisi ile öne çıkmıştır. Ona göre modern dünyada “batı” siyasetinin aktörleri, modern öncesindeki gelenek ve dinin otoritesini yitirmesi sonrasında aydınlanmanın özgürlük ışığına yönelebilecekken, yeniden totaliterliğin yasa ve kurallarına teslim olmayı seçmiştir (Yumul 2004-2005, 12).

Irak ve sınıfın üstünlüğüne dayanan biyolojik ve tarihsel belirlenimci totaliter bu yaklaşımlar, kamusal özgürlüğün bireysel çıkarlara feda edilmesine, “kamusal olan işler”in ya da siyasal olanın ikincil, hatta atıl konuma düşmesine ve siyasal olanın modern yaşamda özerk ve yapılandırıcı niteliğiyle değerlendirilemez hale gelmesine neden olmuşlardır. Yazdığı dönemde çok ses getirmemiş olsa da Benhabib'in haklı tespitinde olduğu üzere, Arendt'in sözü edilen sorunlar etrafında yaptığı siyaset eleştirisi 1990'ların dünyasında (sosyalist rejimlerin çöktüğü ve

⁸³ Özellikle ikinci ve üçüncü bölümün sonsözlerinde konu ayrıntılı olarak tartışılmaktadır.

liberal demokrasilerin alışlageldik anlayışlarının açmaza girdiği dönemde) çoğulcu, katılımcı görüşleriyle alternatif bir nefes olmuştur. Kamusal alan tartışmalarından yola çıkarak modern dünya siyasetinin eleştirisini yapan Arendt, katılımcı ve özgürlükçü siyasal olan yaklaşımının temsilcilerinden birisi olarak öne çıkmıştır (F. Zabçı 2014, 110-112).

Ona göre iş ve çalışmayı aynı anlama gelecek şekilde kullanarak üretim ve tüketimi eşitleyen ekonomik belirlenimci kavrayışlarıyla döneminin kitle üretimine dayalı sosyalist ve kapitalist anlayışları reddedilmelidir. Arendt için, söz konusu anlayışlar siyasal olanı yaşamsal zorunlulukların yeniden ve yeniden üretimi ve tüketimi için yürütülen bir faaliyet haline getirmişlerdir. Emek ve iş, konuşma ve siyasal eylemin zeminini hazırlaması gerekirken döngüsellik ve süreklilik arz eden karakterleriyle kamusal alanı tamamıyla kaplamışlardır. Bu şekilde de kamusal alan karartılma ihtimaliyle karşı karşıya kalmıştır. Arendt doğuştan gelen cinsel, dinsel ya da etnik kimlikleri de benzer biçimde bu çerçevede değerlendirmiştir. Ona göre tek bir kimlik temelinde yürütülecek olan siyaset, diğer kimlikleri ve düşünceleri kendisi uğruna yok sayabilecek dışlayıcı bir potansiyele sahiptir. Bu anlamda ontolojik birlik (tüm kimliklerin ortak ilkeler düzleminde birarada yürüttüğü bir faaliyet) olarak kavranması gereken siyasal olan, Arendt'e göre dışlama olasılığını içerdiği sürece siyaset dışına ve siyaset karşıtlığına doğru yönelmektedir.

Arendt, toplumsalın kavramlarıyla şekillenen siyasalın dışlayıcı bu eğilimine öylesine eleştirel yaklaşır ki çoğu zaman toplumsala ilişkin kategorileri tamamıyla yok saydığına ilişkin bir algı ortaya çıkar. Bu çerçevede birçok eleştiriyle de karşı karşıya kalır. Bu anlamda Arendt'e yönelen eleştirilerin kısmi haklılığını teslim etmek adına Anne Phillips'in başlangıçta Arendt'le paralel düşünceleri savunan Sheldon Wolin'e ilişkin değerlendirmelerine bakılabilir. Wolin, Phillips'e göre yaşamının ileri aşamalarında siyaset kavrayışında önemli bir değişim geçirir. Başlangıçta Arendt'e benzer şekilde topluma yönelik sorunları dar ufuklu olmaları ve politika dışına çıkabilme olasılıkları nedeniyle reddederken Wolin, sonrasında sağlık bakımı, eğitim, çevre ve nükleer santral alanlarında otoriter denetime karşı çıkan taban hareketlerinin gücünü ve demokratik önemini teslim etmiştir (Phillips 1995, 68). Bu anlamda gerçekten de Phillips'in değerlendirdiği gibi, Arendt belki de ölümünden sonra beliren ve eşitlik ve iletişime dayanan yatay örgütlenme tarzlarıyla

yeni toplumsal hareketleri görebilmiş olsaydı Wolin gibi kamusal alandaki özgürlük yaklaşımına yönelim gösterebilecekti.

Diğer yandan, unutmamak gerekir ki Arendt açısından, kamusal alan özel alanın karşısında özgürlükleri temsil eden kaynak kavram olarak konumlanır. Öyle ki, Arendt düşüncesinde “kamusal alan” ile özgürleşme anlamına gelen “siyasal olan” kavramlarının aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı rahatlıkla iddia edilebilir. Bu anlamda Arendt, siyasal olanı üzerine inşa edeceği ilkeleri tespit edebilmek adına tarihsel araştırmalarının tamamını kamusal alanın geçirdiği değişimlere ayırır.⁸⁴ Antik Yunan’dan modern döneme kamusal alandaki değişim, özel alana ilişkin eleştirel yaklaşımla ayrıntılı olarak değerlendirilir. Tüm araştırmasının sonunda kamusal alanı, bireylerin “tam-orada-varlık (*dasein*) olarak ortaya çıktıkları yer”, diğer bir ifadeyle “varlık olarak kendilerinin farkına vardıkları yer” olarak tespit eder.⁸⁵

Tarihsel araştırması esnasında Arendt, siyasal olanı ortaya çıkardığını iddia ettiği ve modern siyasetin sorunsallarını belirlemek adına kamusal alan/ özel alan ikiliği dışında başka bir takım ilkelere de yararlanır: olgu/değer, özgürlük/zorunluluk, dinamik toplum/ statik toplum, konuşma/şiddet, ortak çıkar/ bireysel çıkar, açıklık/gizlilik, dostluk/düşmanlık, kalımlılık/geçicilik, ortak kamusalılık/ hiç kimsenin yönetimi...

Tarihsel araştırması süresince, Arendt, siyasal olanı, olgusal (fenomenolojik) yaklaşım ile değerlere dayanan yaklaşımlar arasında orta bir konumda ele almıştır. Değerlere dayanan yaklaşımdaki, insana dair olanın, tarihi açacak şekilde, insan-üstü aşkınsal bir varlık aracılığıyla kavranmasına şiddetle karşı çıkar. Martin Heidegger’in yeryüzüne ilişkin kavramı olan “aşkın” ile tanrısallık atfederek açıkladığı “aşkınsal” arasındaki tercihini, Heidegger gibi yeryüzünde kalmaktan yana koyar.⁸⁶ Arendt’e göre, varoluşun anlam kazanabilmesi deneyime ve tarihsel olanla

⁸⁴ *İnsanlık Durumu*’nda ortaya konan antik Yunan’daki kamusal alan ve modern kitle toplumunun kaybolan kamusal alanının karşılaştırması ile *Devrim Üzerine*’de Fransız Devrimi sonrasında şekillenen konseyler ve Amerikan Devrimi sonrasında oluşan küçük cumhuriyet arasındaki farkları ele alan kamusal alan tartışmaları bu bağlamda düşünülmelidir. Diğer yandan *Kötülüğün Sıradanlığı* ve *Cumhuriyetin Krizleri* isimli eserlerinde de Arendt’in temel hedefi modern siyasette kamusal alanın sislerin ardında kaldığı anlarını ve nedenlerini araştırmaktır.

⁸⁵ Bölüm 3.2. boyunca konu “siyasal yargı gücünün oluşumu” bağlamında ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır.

⁸⁶ Söz konusu tartışmanın ayrıntıları için bölüm 3.1.2. ve 3.1.3.’e bakılabilir.

ilişkiye geçmeye dayanır. Ona göre insanoğlu bugünkü deneyiminin yorumunu geçmişteki deneyimlerinin bilincine vararak yapabilir. Bu anlamda insanoğlu geçmişteki şimdi'ler aracılığıyla bugündeki şimdi'sini ve gelecekte deneyimleyeceği şimdi'yi kurar. Aşkınsal ya da tanrısal olanı ise Arendt, ilahiyatın bir alanı olarak bu araştırmanın dışında bırakır.

Öyleyse Arendt'in tarihe yaptığı olumlu atıftan dolayı olgulara yönelen bir teori kurduğu söylenebilir –ancak daima konu hakkında önemli bir ayrıntının altını çizerek. Ona göre olgusal hakikat rejimleri olarak değerlendirdiği (olguları norma bağlı olarak ele alan yaklaşım) siyasal ideolojiler tarihten bir tini (rasyonel bir tarihsel aklı) çekip çıkarırlar. Bu yüzden Arendt bir yandan insanlığı ve onun eylemlerini aşkın bir tanrısalılık aracılığıyla kavrayan ve değerler sisteminin bir parçası haline getiren hakikat anlayışından kendini ayırır. Ama aynı zamanda, tarihten, tüm “tarihsel süreç”i açıklayacak biçimde bir hakikati bulup çıkaran olgusal hakikat rejimlerinden de kendini ayırır.⁸⁷

Peki, Arendt olgusal olana nasıl bir anlam yükler? Arendt'e göre tarihte, siyasal olanı kuran temel ilkeler vardır. Bu ilkeler, eylemlerin hangi amaçla, hangi strateji ve yönetsel kademeler düzleminde ortaya çıkacağını (siyasal ideolojilerin hedefinde olduğu üzere) belirlemeye değil, tüm insanların mümkün olduğu kadar eşit biçimde yaşamı deneyimlemesine odaklanırlar. Bu bağlamda olgu/değer ayırımında evrensel değerler ile tarihsel araştırma arasında kendini özsel biçimde bir noktada var etmeyen Arendt, tarihsel araştırmasında, kamusal alanı ya da siyasal olanı ortaya çıkardığını iddia ettiği ilkeleri bulur: “Demokratik katılım, eşitlik, herkese açıklık, şeffaflık, çoğulculuk, eleştirel olabilecek düzeyde özerklik” (F. Zabçı 2014, 114). Siyasal olanı değerlendirirken söz konusu ilkelerin özerk bir şekilde ele alınması gerektiğini vurgular. Bu ilkeler başka herhangi bir toplumsal kurumun etkisi (din, ekonomi, ırk, statü) altında ona bağımlı bir olgu olarak değerlendirilmemelidir. Arendt, “aydınlanmanın iyimserliğini” taşıyan yaklaşımıyla, siyasal olanı, ideolojik bakışın araçsallaştıran normlarına bağımlı, seküler olmayan yönteminden uzak kalarak ele almayı kendine en önemli hedef olarak koymuştur. Ona göre seküler olmak, az önce değinilen ilkelerle özgür düşünebilmek ve gerçekliği kendi eylemleriyle

⁸⁷ Arendt, süreç odaklı yaklaşımları kendi dışındaki tarih konularını, kendi amacı doğrultusunda araçsallaştırdığı gerekçesiyle eleştirir (Arendt, İnsanlık, 166).

kavrayabilmektir. Bu anlamda Stalinizm ve Nazizm gibi totaliter eğilimi olan ve kendilerini “nihai çözüm”ün olanağı olarak gören ideolojiler seküler olmayan bir anlayışa sahiplerdir (Schaal ve Heidenreich 2009, 188-189).

Bununla birlikte Arendt, olgu değer arasındaki ilkesel tutumunu kanıtlamak adına tarihsel araştırmasını bir takım ideal anlar kurmaya değin vardır. Bu anlamda, Nancy Fraser’ın, Jurgen Habermas’ın “burjuva kamusal alanı” kavramına yönelik sunduğu eleştiri Arendt’in antik Yunan kavrayışındaki kadın ve köle emeğine ilişkin yaklaşımının eleştirisi için de kullanılabilir. Fraser’a göre, Habermas, kamusal alana ilişkin tespitlerinde, katılımcıların statü farklarını paranteze alır. Fraser, Habermas’ın, katılımcıların toplumsal olarak eşitlermiş ‘gibi’ müzakereye girmelerini mümkün gördüğünü; bu şekilde de, politik demokrasi için toplumsal eşitliğin gerekli bir koşul olmadığına ilişkin bir varsayımı öne çıkardığını belirler. (Fraser 2004, 112) Bu bağlamda söz konusu eleştiri Arendt için şu şekilde kurulabilir: Arendt de, tıpkı Habermas gibi özgürlük/zorunluluk arasındaki gerilimle kamusal alan/ özel alan ikiliğini ilişkilendirirken yurttaşlığı “paranteze alır.” Kamusal alandaki özgür yaşamın, özel alandaki çalışma ve üretim etkinlikleri aracılığıyla ortaya çıkarıldığını göz ardı ederken Arendt, kadın ve köle emeği ile siyasal alandan sürülmüş olanların üretimiyle ortaya çıkan kamusal alanı, Habermas gibi tartışma dışı bırakmış olur.

Arendt’in siyasal olanı özerk ve ilkeler bağlamında değerlendiren yaklaşımının ayrıntıları da burada ortaya çıkar. Ona göre yurttaşlar kamusal alanda, hane ve ekonominin (emek ve iş) zorunluluklarından bağımsız biçimde ortaya çıkan sorunları, siyasal olanı kuran ilkelerle özgür ve özerk biçimde ele alabilmelidirler. Arendt, iş, emek ile eylem arasındaki gerilimi antik Yunan’ın siyasal olanını kuran ilkelerini bulmak amacıyla bu anlamda neredeyse idealleştirecek düzeyde, kendi gerçekliğinden sıyrarak ele alır. Ancak bilinmelidir ki onun amacı modern yaşamdaki siyasal sorunların aşılmasına olanak sağlayacak ilkeleri bulmaktır. Buna göre iş ve emek, siyasal olanı kuran ilkelerin uygulama alanı olarak değerlendirmeye alınamaz: Her ikisi de “süreç odaklı”, “araçsallaştırmaya eğilimli” kategorilerdir. Bu anlamda kendiliğinden gerçekleşmeye açık, tek bir düzleme bağımlı olmayan, çoğulcu ve farklılıklar bağlamında şekillenen “eylem”in karşısında yer alır.

Arendt'e yönelik antik Yunan'da kadın ve köle emeğini paranteze aldığı yönündeki eleştiri modernite içinde çalışma yaşamının özel alanda bırakılarak paranteze alındığı yönündeki eleştiriyi geliştirilebilir. Bu eleştiride kamusal ve özel arasındaki ayırım sonucunda şekillenen siyasal olan ile ilk olarak, özel alandaki eşitsizliklerin dışarıda bırakıldığı ve politik eşitlik imkânının yok edileceği savunulur. İkincisi, demokrasi eğitiminin okul, iş, aile gibi özel alana dâhil edilmiş olan kurumlar dışında verilebileceğini iddia etmek de imkânsızdır (Phillips 1995, 56). Her iki eleştirinin de çok güçlü ve Arendt'in görüşlerini zorlar bir niteliğe sahip olduğu belirtilmelidir. Ancak bu görüş, Arendt'in temel sorunsalının, siyasal olanın, modern yaşamda neredeyse hiçbir yerde bulunamaması nedeniyle tarihsel araştırma yoluyla belirgin kılınması olduğunu gözardı etme üzerine dayanır. Arendt'in tezi iş, okul, aile gibi kurumların hâlihazırda zaten hiyerarşik bir yöntemle kurulmuş olduğu yönündedir. Siyasal olan, özerk biçimde ilkelerini ortaya çıkaramaması halinde modern yaşamın bir parçası olan bu kurumlarda "kötülüğün sıradanlaşması"nın önüne geçilemeyecektir.

İş yaşamında demokratik bir yönetimin talep edilmesinin koşulu ona göre dışlamanın politik bir seçenek olmadığına farkında olmaktır. Arendt, işçi konseyleri aracılığıyla işin kamu çıkarına göre idare edilmesi ile kamu meselelerine katılımın farklı şeyler olduklarının görülememesinin talihsizlik olduğunu iddia eder. Sovyet Devrimi sonrasında fabrika yönetiminin siyasal anlamda becerisi olanlara devriyle ortaya çıkan başarısızlık sonucunda bu açıkça anlaşılmıştır. Çünkü ona göre "devlet adamının ya da siyasetçinin nitelikleri ile işletmeci ya da idarecinin nitelikleri ayrıdır" (Arendt, Devrim, 368). Bu konuda Arendt, Barber ve Wolin ile birlikte siyasal olanın iş konseylerinden, okul ve aile birliklerinden kapsamlı olduğunun altını çizer. Onların anladığı anlamdaki siyasal olan, özgül ve idari meselelerle ilgilenen bir iş konseyinin ötesinde, farklı düşünce ve görüşlerin bir arada ortak ve genel meseleler hakkında bir araya gelebildiği anlayışı temsil eder (Phillips 1995, 67).

Arendt'in çalışma ve üretimle ilgili görüşleri onun modernitenin ilerlemeye dayalı kavrayışının karşısında olduğu anlamına da gelmez. O, salt emek ve üretim olarak değerlendirdiği çıplak yaşamla, dünya sevgisini ya da yaşamın farkına varmayı ifade eden "yaşam alanı"nı birbirinden ayırmak amacıyla özümsemeyen,

kalımlı olmayan, içeriğe odaklanmayan her kavrayışın karşısında durur (Arendt 2003, 155). Bu çerçevede aydınlanmanın maksimi düşüncesine (aydınlanmanın temel ilkelerine) kendini adanmış olduğunu söyleyebileceğimiz Arendt'in gelişme ve ilerlemeyi dışlamasını beklemek son derece yanlış olacaktır (Arendt, Kant, 371). O daha önce de sözünü ettiğimiz ikiliklere ek olarak kalımlılığın önüne geçici ve uçucu olanın, özümsemenin önüne biçime odaklı kavrayışın, bilimin önüne teknolojinin geçmesine karşı durur.

Arendt'in şiddet ve konuşma arasında yürüttüğü tartışma da onun siyasal olan yaklaşımı için kurucudur. Arendt'e göre, kamusal alanda, şiddetle aynı anlama gelen; bireysel ya da düşünsel ortaklık içindeki bir grubun çıkarını başkaları üzerinde egemenlik kuracak şekilde ele almak, zorunluluk alanına girmek ya da siyaset dışına çıkmaktır. Ona göre özgürlüğü, farklılığı ve düşüncelerin çoğulluğunu tehlikeye atan şiddet, kamusal alanın tamamen dışında konumlanmalıdır.

Arendt de, modern düşüncede, siyasal olan tartışmalarına antik Atina'dan ve Roma'dan sonra geri dönüşün Machiavelli ile birlikte olduğu konusunda birçok siyaset teorisyeniyle hemfikirdir. Ona göre Machiavelli'nin önemi "salt dünyevi bir alanın doğuşunu ve burada işleyecek olan yasaların ve eylem ilkelerinin, özel olarak Hristiyan öğretilerinden, genel olarak da insani meseleler alanını gölgede bırakan ahlaki normlardan bağımsız oluşunu tahayyül edebilen ilk kişi" olmasından ileri gelir (Arendt 2013, 45). Ancak Machiavelli'nin devrimci yaklaşımı ile normlara dayanan bir yaşamdan uzaklaşma eğilimi, arzulanan politik etkinliğin gerçekleşme biçimiyle uyumsuz (Arendt 2013, 46). Arendt'e göre Machiavelli sürekli olarak şiddetin siyasal alanda uygulanmasının zorunluluğuna işaret etmesiyle devrimi statik, süreç temelli ve bu anlamda sonlu siyasal bir faaliyet olarak değerlendirir. Bu bağlamda, başlangıçta olgusal bir gerçeklik üzerinden planlanan siyasal olan statik bir kavrayışın muhafazası için siyaset dışı bir norm olan şiddeti politikanın temel konusu haline getirebilir. Arendt şöyle aktarır:

"Machiavelli de tıpkı Robespierre gibi (...) kamusal-siyasi alanı kuran ve siyasi yaşamı mümkün kılanın bir siyasi eylem olduğunu hissetmiştir. Bunu geçmişe ait bir olay olarak gören Romalılardan farkları ise, bu yüce 'amaç' için bütün 'araçlar'ın en başında da şiddet araçlarının meşru

olduğunu düşünmeleri idi. ‘Kurucu eylemi’ tamamen yapma imgesine uygun olarak kavramışlardı; onlar için sorun kelimenin tam anlamıyla birleşik bir İtalya’nın veya bir Fransız Cumhuriyeti’nin nasıl yapılacağı idi ve şiddeti haklı çıkartırlarken onlara şu temel argümana içkin olarak varolan akla uygunluk yol göstermekteydi: insanları öldürmeden bir devlet kuramazsınız” (Arendt, Geçmiş, 191).

Arendt’e göre şiddet ve egemenlik en azından iki nedenle siyaset dışıdır. Birincisi her iki kavram da öncelikle pasif, eylemsiz bireylerin varlığını ortaya çıkarır. Böyle bir durumda düşünmeden yaşayan (egemenlerin kitlesel olarak kendi amaçları doğrultusunda yönlendirebildikleri), yalnızca öz çıkarlarıyla hareketlenen bireylerden oluşan bir toplum ortaya çıkarılmış olacaktır. İkincisi, Arendt farklı görüşlere sahip olanların ortak bir kamusal alan içinde birbirleriyle tartışması, çatışması, ötekini kavrama olarak isimlendirdiği zihnin genişletilmesi ve çoğulculuk anlayışını yerleştirmesini elzem gördüğü için şiddet ve egemenliği reddeder. Bu çerçevede Arendt’in siyasal olan kavramı ile ilişkisi agonistik (çatışmacı) bir tahayyül içerir. Bu anlamda, kavramın içeriğine uygun bir şekilde, çatışan tarafların sürekli olarak var olduğu, söz konusu tarafların muhalif konumlarının meşruiyetini konuşarak aktarabildikleri ve bu şekilde tanındıkları bir siyasal olan (Mouffe 2010, 28) Arendt için de uygun görünmektedir.

Arendt’in şiddet/konuşma ikiliği bağlamındaki görüşleri değerlendirildiğinde Türkiye’de devlet politikalarının birçok yönden siyaset dışına yöneldiğini belirlemek zor olmayacaktır. Özellikle devletin bekası ve bu bağlamda temel kimlikler düzleminde kurulan ve birlik, beraberlik, bölünmezlik ana temaları çerçevesinde şekillenen siyasal olan, yurttaşların “siyasal yaşama yatkınlığını törpüleme, değiştirme, dönüşüm yaratma, sorgulama ve bu minvalde eyleme geçme becerilerini ve eğilimlerini sakatlama, köreltme ve baskı altına alma çabası” olarak şekillenir (Kara 2010, 42).

Alevilerin eğitim, din ya da ekonomi bakımından karşılaştıkları olumsuzlukları (zorunlu din dersleri, Cemevlerinin ibadethane olarak tanınmaması, Aleviliğin geniş kitlelerce doğru tanınmaması, pek çok devlet kuruluşunda işe alımlarda ya da görevde yükselmede fişlenmeler) kamusal alanda ortaya koymada

yaşadıkları güçlükler bu bağlamda eski bir sorun olarak karşımızdadır. Yaşanan birçok acı deneyim ve karşısında devletin aldığı sessiz tutum ise siyasal olanın anti-politik konumuna önemli bir örnektir.

Kürt halkının aynı şekilde ekonomik ve daha ileri düzeyde kültürel konularda yaşadıkları ayrımcılığı (anadilde eğitim, kimlik olarak tanınma ve yerinden yönetimin kabulü) kamunun bilgisine sunmada yaşadıkları güçlükler de ortadadır. Temel hak ve özgürlüklerine dair taleplerini açık bir biçimde kamusal alanda duyurma konusunda gösterdikleri iradelerin ülkenin birçok kentinde (Fethiye, Tokat, Trabzon gibi birbirinden çok farklı kültürel bakış açısına sahip kentler) çok yakın bir geçmişte linç girişimiyle karşılandığı birçok örnek bulunmaktadır.⁸⁸

Aynı zamanda yüzyıl önce Ermeni halkının sürgün sırasında yaşadığı katliam/soykırımın bugün aldığı biçim de şiddet konuşma ikiliği bağlamında önemle değerlendirilmesi gereken olgulardandır. Ermeniler, nüfusu bugün seksen binin altında olmalarına karşın gerek etnik gerekse de dinsel kimlikleri nedeniyle tehdit olarak görülmeye devam etmekte ve siyasal konuşma süreçlerinin dışına itilmektedir. Dışlayıcı siyasal propaganda nesnesi olarak özellikle ırkçı eğilimleri harekete geçirmek için kullanılan önemli bir siyasal araç konumundadır. Ermeni kimliğiyle tanınan bir gazeteci olan Hrant Dink'in 19 Ocak 2007'de öldürülmesinin ardından geçen sekiz yıla karşın dava soruşturmasında herhangi bir ilerleme kat edilememesi siyasal iktidarların söz konusu topluluğa karşı yüzyılı aşkın süredir uygulayageldikleri şiddet politikalarının ya da siyasal varoluşlarını engelleme girişimlerinin bir örneği olarak değerlendirilebilir.

Yine bir etnik topluluk olarak Romanlar da bu bağlamda ele alınabilir. Sayıları beş yüz bini aşmasına karşın eğitim alma, iş bulabilme, barınma hakkını kullanabilme gibi toplumsal alana dair sorunlarının yanında siyasal alandaki temsil sorunları ve dikkate alınması gereken düzeyde kendilerini ifade etme konularında yaşadıkları sorunlar Arendt'in bakışıyla dışlama ve şiddet anlayışının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir.

Kısa bir zaman öncesine kadar dinsel alandaki talepleri nedeniyle kamusal hizmetlerden (yüksek öğretimde ve kamuda türban serbestisi) mahrum kalan

⁸⁸ Doğan Y. Çetinkaya tarafından yapılmış ayrıntılı analiz için bkz. (Çetinkaya 2014).

grupların ifade özgürlüğü konusunda yaşadıkları sıkıntılar son derece taze deneyimlerdir. Ancak daha taze bir deneyim olarak dinsel alandaki görüşleriyle devlet üzerindeki egemenliğini artıran ve kendi koyduğu normları tüm topluma dayatan İslami görüşlerin devlet aracılığıyla artarak sürdürdüğü baskının varlığı da (ilköğretimde türban uygulaması, Kuran ve diğer dini derslerin seçmeli ama zorunlu seçmeli hale getirilmesi) aynı bağlamda ele alınabilir. Türkiye siyasal yaşamında daha birçok deneyiminde (vicdani ret talebi karşısında devletin savunma gücünü gerekçe göstererek talepte bulunanların şiddetli biçimde cezalandırılması, kürtajın devlet hastanelerinde yapılmasının engellenmesi, kadınların görevlerinin annelik olduğu söyleminin gündemden düşürülmemesi) görülebileceği üzere, Arendt'in siyasal olanın temel ilkeleri olarak öne çıkardığı aydınlanmaya dayalı demokratik katılım, eşitlik, herkese açıklık, şeffaflık, çoğulculuk, eleştirel olabilecek düzeyde özerklik gibi ilkeler, siyasal olanın içeriğinden azade edilmiştir. Birlik, biraradalık, bölünmezlik, gibi anti-politik temalar üzerinden kurulan siyasal olan, sonuç olarak birlik içinde ama en küçük bir fırsatta şiddet eğilimini öne çıkaracak şekilde yaşayan bir toplumu ortaya çıkarmıştır (Kara 2010, 34).

Bu bağlamda Michael Hardt ve Antonio Negri'nin, Arendt'in siyasal olan kavrayışına yönelttikleri eleştiriye değinmek ön açıcı olacaktır. Hardt ve Negri, silahlı halk mücadelesi deneyimlerinin gücü fark edilirse Arendt'in ortaya koyduğu gibi siyasal olanı toplumsal olandan özerk olarak kavrayan çeşitli teorilerin ne kadar hatalı olduğunun anlaşılacağını iddia ederler. Arendt'in kullandığı kavramlarla çabalarının, siyasi kurtuluş ve demokrasi çabasını toplumsal adalet talebinden ve sınıf çatışmasından ayırmaya vardığını belirtirler. Daha ileri düzeyde eleştirilerindeyse, devletin adaleti özgürlüğe, toplumsalı ise siyasala karşı konumlandırma stratejisinde Arendt düşüncesinin işlevsel olarak kullanılabileceği yönünde eleştirirler. Sonuç olarak eleştirilerini şu cümlelerle bitirirler:

“Birazdan göreceğimiz gibi, postmodern dönemdeki direnişler ve mücadelelerin soykütüğünü çıkartma çabası toplumsal yaşamın siyasal bir doğası olduğu varsayımından yola çıkar ve bu nokta tüm hareketlerin kilit noktasıdır. Bu saptama, biyopolitika ve öznelliğin biyopolitik üretimi kavramlarının temelini oluşturur. Burada, ekonomik, toplumsal

ve siyasal meseleler ayırtedilemez biçimde iç içe geçmiştir. Siyasal olanın toplumsal ve ekonomik olandan özerk olduğu yolundaki ısrarlar bu bağlamda anlamını tamamen yitirir.” (Hardt ve Negri 2011, 95)

Hardt ve Negri’nin, Arendt’in siyasal olanı toplumsal olandan ayırma ve siyasal olanın özerkliği konusundaki görüşleri, öncelikle, Arendt’in konu hakkındaki konumunun netleşmesi açısından önemlidir. Ancak, Hardt ve Negri’nin silahlı halk mücadelesinde toplumsalın kavramlarının siyaseti başarıya ulaştırmakta olduğu yönündeki tespitleri ve bu bağlamda Arendt’in görüşlerini eleştirmeleri mümkün değildir. Toplumsal bir kategorinin siyasal düzlemdeki başarı kaynağının silahlı mücadele ile ortaya çıkması Arendt için en iyimser ifadeyle siyaset dışında (anti-politika) olmanın bir kanıtıdır. Türk siyasal yaşamından verdiğimiz örneklerden görüleceği üzere, şiddeti, çoğullukları dışlama rejimi aracılığıyla politik bir araç haline getiren devlet ya da diğer egemenlik grupları siyaseti anti-politik bir düzleme çektiği anda, karşısında bulunanların da şiddete yönelmelerini (silahlı mücadele gruplarının oluşmasını) kaçınılmaz hale getirecektir. Siyasal olan, Arendt için, tabii ki süreklilik arz eden ve ortak kamusalılığı öne çıkaran bir anlayıştır. Bu bağlamda siyasal başarı, Arendt açısından, şimdi ve orada olmayı *sensus communis* (ortak duyu) ile anlamlı biçimde ortaya çıkarmakla mümkündür.⁸⁹ Ancak, ona göre siyasal her eylemin başarısı ötekinin varlığının ve ötekiyle varoluşun söz konusu olması çerçevesinde değerlendirilmelidir. Şiddet ve egemenlikse bu yaklaşımın zehridir. Arendt’e göre, toplumsal sorunlar karşısında siyasal tarafların örgütlü şekilde kendini savunması bir zorunluluktur. Bu savunmanın silah ile gerçekleşmesi durumundaysa şiddetin kısır döngüsünden başka bir olgu ortaya çıkmaz (Arendt 2013, 19-20). Ona göre;

“Siyasal düşünce, yalnızca siyasi olguların kendisindeki eklemlenimleri anlayabileceği için, insani meseleler alanındaki görünüşlerle sınırlıdır. Bu görünüşler, fiziki gerçeklere tezat olarak, konuşulmaya ve dile getirilemeye muhtaçtırlar; yani tümünden açığa çıkmaları için, sırf fiziki

⁸⁹ Söz konusu tartışmalar 3.2.1 ve 3.2.2 boyunca ayrıntılı şekilde yürütülmüştür.

görünebilirliği ve işitilebilirliği aşan bir şeye ihtiyaçları vardır. Dolayısıyla, savaşa ve devrime dair bir kuram sadece şiddetin meşrulaştırılmasını mevzu bahis edebilir; çünkü bu meşrulaştırma onun siyasi sınırını tespit eder. Fakat şiddeti övmeye yahut meşrulaştırmaya varacak olursa, artık siyasal değil, siyaset karşıtıdır.

Şiddet, savaşta ve devrimde hâkim rol oynadığı sürece, ikisini de, onların kayda geçirilmiş tarihteki muazzam yerlerine bakmaksızın siyasal alanın dışına iter.” (Arendt 2013, 21)

Diğer taraftan Hardt ve Negri’nin toplumsala ilişkin sorunları siyasal olanın karşısına, adalete ilişkin talepleri ise özgürlük taleplerinin karşısına yerleştirdiği şeklindeki eleştiriyi, Arendt’in “adaletsizliğin özgürlüğü kısıtlayan en temel siyasal eylem konusu olduğu” şeklinde bir yanıtla reddedeceğini söylemek hiç de zor olmaz.⁹⁰ Arendt’in özerklik kavrayışı toplumsala ilişkin koşulların dışlanmasına dayanmaz. Aksine, Arendt, toplumsala ilişkin temel sorunların; yani mülksüzlük, yoksulluk, cinsiyete ve etnik ayrımcılığa dayanan toplumsal sorunların, siyasal olanın özerkliğe yönelen ilkeleriyle ele alınarak sorun olmaktan çıkarılmadığı sürece özgürleşmenin söz konusu olamayacağını vurgular.⁹¹ Aksi halde insanoğlunun siyasal başarı olarak tespit ettiği siyasal olan yaklaşımlarının, dayanağı şiddet ya da zorunluluk olan tekrardan öteye gidemeyeceği kesindir. (Arendt 2003, 11)

Bu noktada, baştaki sorunun yeniden sorulması yerinde olacaktır: Hannah Arendt’in siyasal olan konusundaki yaklaşımları çerçevesinde bulunduğu konum nasıl değerlendirilmelidir?

Arendt her şeyden önce insanları kitlesel olarak düşünmekten alıkoyan ve eylemsiz biçimde “siyaset dışı” ve/veya “siyaset karşıtı”na yönlendiren kavrayışlarla sürekli mücadele etmiştir. Marksizm ve liberalizmi de totaliter rejimleri (Nazizm ve Stalinizm) de bu çerçevede eleştirmiştir. Daima çalışma, üretim, ırk, din, cinsiyet, kimlik gibi yaşamsal ve bedensel zorunlulukları “siyasal olan”ın asli unsuru haline

⁹⁰ Bu konuda ayrıntılı tartışma ikinci bölüm sonunda yer alan *Bölüm Son Söz* başlığı altında yapılmaktadır.

⁹¹ Arendt’in emek, iş ve eylemin birliği olarak vurguladığı *vita activa* terimi ile kastettiği de tam olarak bu anlayıştır.

getirmenin tehlikelerine işaret etmiştir. Onun gözünde “siyasal olan” özgürlük alanı olarak, değişimin süreklilik arz ettiği dinamik bir yaşam inşa etmeye çalışmalıdır. Bu düzlemde şiddet ve dışlamaya dayalı egemenlik anlayışlarını reddetmeli, çoğulculuğu, ötekini anlamayı ve öteki ile yaşamayı esas almalıdır.

Siyaseti toplumsalın kavramlarına bağımlı biçimde ele almayı reddeden bir siyaset teorisyeni olarak Arendt için siyasal olan her şeyden önce özgürlüklerin kesintisiz biçimde savunabilmek demektir. Aynı zamanda Arendt’in, çokça eleştirildiğinin aksine, toplumsala ilişkin konuları görmezden gelme veya yadsıma gibi bir eğiliminin olmadığı belirlenmelidir. O tartışılmaz konumdaki zorunluluk konularının sorun olmaktan çıktığı yaşamı kuran özgürlükçü bir cumhuriyet olasılığına odaklanır. Bu doğrultuda ortaya çıkması muhtemel ilkelerin inci avcılığını yapar. Kısaca Arendt için siyasal olan insanoğlunun söz konusu ilkelerle iyi bir yaşam kurabileceğine ilişkin umuttur.

Sonuç olarak, siyasal olan tartışmalarında alınan konum, özgürlüğe yaklaşım kapsamında, bir arada yaşanan insanlarla kurulan ilişkilerdeki dışlama ya da içerme düzeyi hakkında azımsanmayacak düzeyde bilgi verir. Bu bağlamda Arendt’in, dışlama eğilimini siyasal olanın dışında tutmak için yaptığı tarihsel araştırmalar sonucunda belirginleştirdiği ilkelere bütün hayatını adanmış olduğunu söylemek abartılı bir ifade olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Birincil Kaynaklar

- Arendt, Hannah. *Das Urteilen Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München Zurich: Piper Verlag, 1998.
- . *Devrim Üzerine*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- . *Elemente und Ursprünge Totaler Herrschaft*. München Zurich: Piper Verlag, 2011.
- . *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*. Çeviren İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot Yayınları, 2014.
- . *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- . *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- . «Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar.» *Cogito*, no. 41-42 (Ocak 2012): 340-380.
- . *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çeviren Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları, 2009.
- . «Sivil İtaatsizlik.» *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* içinde, düzenleyen Yakup Coşar, çeviren Yakup Coşar, 79-121. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- . *Şiddet Üzerine*. Çeviren Bülent Peker. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- . *Totalitarizmin Kaynakları 1/ Antisemitizm*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim yayınları, 1996.
- . *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- . *Wahrheit und Lüge*. München: Piper Verlag, 2013.
- . *Was ist Politik*. München: Piper Verlag GmbH, 2010.

İkincil Kaynaklar

- Abensour, Miguel. *Devlete Karşı Demokrasi*. Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- Agamben, Giorgio. *Kutsal İnsan*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Yayınevi, 2002.
- Akay, Ali. «Neden Yatay Mücadele?» *Teorik Bakış*, no. 2 (Eylül 2013): 5-11.
- Anderson, Benedict. *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Aristoteles. *Politika*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Atayurt, Ulus, Ali Bektaş, ve Ahmet Öztürk. «Her Yer Taksim Her Yer Direniş.» *Express*, Haziran, Temmuz 2013: 10-29.
- Aykut, Ebubekir. «Ya Ücretli Kölelik ya da Üretici Olmayan Özgürlük: Arendt'in Marx Eleştirisine Dair Bir Eleştiri.» *Kampfplatz*, no. 7 (Ekim 2014): 52-61.
- Bakırezer, Güven. «Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik.» *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 63, no. 1 (2008): 18-54.
- Barash, Jeffrey Andrey. «Heidegger, Arendt ve Anımsamanın Politikası.» *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger, Hannah Arendt* içinde, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer ve Fiona Tomkinson, 50-79. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Barber, Benjamin. *Güçlü Demokrasi Yeni Bir Çağ İçin Katılımcı Siyaset*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Behring, Andrea. «Tümü İçin Duygu Üzerine: Sensus Communis Üzerine Kant, Arendt, Lyotard.» *Cogito*, no. 74 (Yaz 2013): 150-166.
- Benhabib, Seyla. *Hannah Arendt Die Melankolische Denkerin der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2006.
- . *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Berktaş, Fatmagül. *Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

- . «Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı.» *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger, Hannah Arendt* içinde, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge, Öany Sözer ve Fiona Tomkinson, 255-273. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- . *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- . *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
- Bonacker, Thorsten. «Die Politische Theorie des Freiheitlichen Reublikanismus: Hannah Arendt.» *Politische Theorien der Gegenwart I* içinde, düzenleyen Andre Brodocz ve Gary S. Schaal, 177-214. Opladen&Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, 2009.
- Canovan, Margaret. «The People, the Masses and the Mobilization Of Power: The Paradox of Hannah Arendt's Populism.» *Social Research* 69, no. 2 (2002): 404-422.
- Castoriadis, Cornelius. *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Childe, Gordon. *Tarihte Neler Oldu?* İstanbul: Alan Yayıncılık, 1998.
- Chouraqui, Frank. «Merleau-Ponty, Ricoeur ve Bolşevik Evrenselciliğin Çöküşü.» *Cogito*, no. 74 (2013): 136-149.
- Coşkun, Berrak. *Hannah Arendt'te 'Radikal Kötülük' Problemi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Çoban, Funda. «Emek'ten Eylem'e: Hannah Arendt.» *Günümüzde Yeni Siyasal Yaklaşımlar* içinde, düzenleyen Hilal Onur İnce, 92-137. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- d'Entreves, Alexander Passerin. *The Notion of the State- An Introduction to Political Theory*. London: Oxford University Press, 1969.
- Foucault, Michel. *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010.
- . *Hapishanenin Doğuşu*. Ankara: İmge Yayınları, 2006.
- . *Toplumu Savunmak Gerekir*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2011.

- . «Yönetimsellik.» *Entelktüelin Siyasi İşlevi* içinde, düzenleyen Ferda Keskin, 264-287. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Fraser, Nancy. *İhtiyaçlar Mücadelesi*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- . «Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek.» *Kamusal Alan* içinde, düzenleyen Meral Özbek, 103-132. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.
- Gambetti, Zeynep. «Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi.» *Birikim*, no. 217 (Mayıs 2007): 46-54.
- Grossmann, Andreas. «Eylemin Öbür Yanında; Arendt'te Politik-Olanın Yorumbilgisi.» *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger Hannah Arendt* içinde, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer ve Fiona Tomkinson, 149-179. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Gürsoy, Özgür. «Bilginin Hakları Bilginin Olgularına Karşı: Foucault'nun Tarihlerinin 'Sınır-Deneyim' Olarak Eleştirel İşlevi.» *Cogito*, no. 74 (2013): 97-111.
- Hardt, Michael, ve Antonio Negri. *Çokluk- İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*. Çeviren Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- . *İmparatorluk*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2002.
- . *Ortak Zenginlik*. Çeviren Efla Yıldırım ve Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- Heaton, Herbert. *Avrupa İktisat Tarihi*. Ankara: İmge Yayınları, 1995.
- Hobsbawm, Eric J. *Devrimciler*. Çeviren Hatice Pınar Şenoğuz. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.
- Hyppolite, Jean. *Marx ve Hegel Üzerine Çalışmalar*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010.
- İnce, Hilal Onur. «Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru.» *Res publica* içinde, düzenleyen Armağan Öztürk, 286-310. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Johnson, Patricia Altenbernd. *Arendt Üzerine*. Çeviren Derya Aybakan Saliya. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2013.

- Kara, Onur. «Arendt ve Politika Tutulması: Türk Siyasetinde 'Hakikat'in Yeri/ Yersizliği.» *Toplum ve Bilim*, no. 119 (2010): 33- 56.
- Kaya, Funda Günsoy. *Schmitt ve Strauss'ta 'Politik Olan'*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2010.
- Kılıç, Yavuz. «Hannah Arendt'te Yurtsuzluk Fenomeni.» *Kaygı*, no. 12 (2009): 147-158.
- Küçükalp, Derda. *Siyaset Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Levinas, Emmanuel. «Martin Heidegger ve Ontoloji.» *Cogito*, no. 41-42 (Şubat 2012): 19-50.
- Machiavelli. *Hükümdar*. İstanbul: Sosyal yayınları, 1998.
- Marx, Karl. *1844 El Yazmaları- Ekonomi Politik ve Felsefe*. İstanbul: Sol Yayınları, 1993.
- Meyer, Thomas. *Was ist Politik?* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- Moruzzi, Norma Claire. *Maskenin Ardından Konuşmak Hannah Arendt ve Toplumsal Kimlik Siyaseti*. Ankara: De Ki Yayınları, 2009.
- Mouffe, Chantal. *Demokratik Paradoks*. Ankara: Epos Yayınları, 2002.
- . *Siyasal Üzerine*. Çeviren Mehtap Ratip. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Müller, Patrick. *Arendt und Aristoteles: Antiker und Moderner Politikbegriff im Vergleich*. Norderstadt: Grin Verlag für Akademische Texte, 2007.
- Öge, Sanem Yazıcıoğlu. «Kimlik ya da Doğruluk, Arendt'te Politik Olanın Yorumbilgisi.» *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger, Hannah Arendt içinde*, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer ve Fiona Tomkinson, 291-301. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002.
- Örs, H. Birsen. «Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü.» *İ.Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no. 40 (Mart 2009): 1-12.
- Özbek, Meral. «Kamusal Alanın Sınırları.» *Kamusal Alan içinde*, düzenleyen Meral Özbek, 19-90. İstanbul: Hil Yayınları, 2004.

- Öztan, Gürkan G. «'Politik Olan'a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine.» *Doğu Batı*, Şubat 2006: 99-111.
- Pellegrin, Pierre. «Aristotlesçi Yol.» *Cogito*, no. 78 (Kış 2014): 7-20.
- Phillips, Anne. *Demokrasinin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 1995.
- Platon. *Devlet*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971.
- Poggi, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Ranciere, Jacques. *Uyuşmazlık*. İzmir: Aralık Yayınları, 2005.
- . *Siyasalın Kıyısında*. İstanbul: Metis Yayınları, 2007.
- Roney, Patrick. «Yasasız Ahlak: Arendt'in Kötülüğün Sıradanlığı Düşüncesi Üzerine Tekrar Düşünme.» *Cogito*, no. 74 (Yaz 2013): 167-194.
- Schaal, Gary S., ve Felix Heidenreich. *Einführung in die Politischen Theorien der Moderne*. Opladen& Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, 2009.
- Schües, Christina. «Doğumluluğun Anlamı: Arendt'te Politik Olanın Yorumbilgisi.» *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger, Hannah Arendt içinde*, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer ve Fiona Tomkinson, 181-223. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2002.
- Starkman, Ruth. «The Concept of Brotherhood: beyond Arendt and Muslim Brothehood.» *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 16, no. 5 (Aralık 2012): 595-613.
- Strassenberger, Grit. «Die Politische Theorie des Neoaritolismus: Martha Craven Nussbaum.» *Politische Tehorie der Gegenwart II* içinde, düzenleyen Andre Brodocz ve Gary S. Schaal, 149-180. Opladen& Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich, 2009.
- Sunar, İlkay. *Düşün ve Toplum*. Ankara: Doruk Yayınları, 1999.
- Taminiaux, Jacques. «Arendt'in Heidegger'in Politik Görüşüne Yönelik Yapısökümü.» *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt* içinde, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu, 17-57. İstanbul: Yapı Kedi Yayınları, 2009.

- Toker, Nilgün. «Hannah Arendt Neden Feminist Olmadı?» *Amargi*, no. 1 (Kış 2005): 64-67.
- . «Şiddete Karşı Politika Hannah Arendt'in Şiddet Analizi.» *Birikim*, no. 34 (Şubat 1992): 60-70.
- Tuck, Richard. *Philosophy and Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Turan, Ali Vahit. «Felsefe ile Siyaset Arasındaki Kayıp Halka: Hannah Arendt'in Yargı Kuramı.» *Metafizik ve Politika/ Martin Heidegger, Hannah Arendt* içinde, düzenleyen Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer ve Fiona Tomkinson, 273-289. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002.
- Vergin, Nur. *Siyasetin Sosyolojisi*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003.
- Wolin, Richard. *Heidegger'in Çocukları*. Çeviren Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2012.
- Wood, Neal. *Reflections on Political Theory: A Voice of Reason from the Past*. Toronto: Palgrave Macmillan, 2002.
- Yalçinkaya, Ayhan. «Siyasal ve 'Siyasal'.» *Eğitim Bilim Toplum*, no. 16 (2006): 22-50.
- Young-Bruehl, Elisabeth. *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*. Çeviren Ali Selman. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- . «On the Origins of a New Totalitarianism.» *Social Research* 69, no. 2 (2002): 567-578.
- Yumul, Arus. «'Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları.» *Doğu Batı*, no. 30 (Kasım, Aralık, Ocak 2004-2005): 11-25.
- Zabçı, Filiz Çulha. «Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt.» *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1997.
- Zabçı, Filiz. «Kamusal Alan.» *Siyaset Biimi Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, düzenleyen Gökhan Atılğan ve Atilla E. Aytekin, 109-120. İstanbul: Yordam Kitap, 2014.
- Zizék, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.

Online Kaynaklar

- ANKA, Ajansı. <http://www.milliyet.com.tr>. 12 17 2012.
<http://www.milliyet.com.tr/erdogan-kuvvetler-ayriligi-elestirisi/siyaset/siyasetdetay/17.12.2012/1642954/default.htm> (Eylül 2014 tarihinde erişilmiştir).
- Belli, Onur Burçak. «Türkiye'nin Orta Doğu politikasında 'mezhep faktörü'.» <http://www.bbc.co.uk>. 25 Aralık 2012.
http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2012/12/121221_turkey_foreign_policy_sectarian (Şubat 10, 2015 tarihinde erişilmiştir).
- Çetinkaya, Doğan Y. «Fethiye'deki, Karadeniz'deki Solcular ve Kürtler.» www.baslangicdergi.org. 14 03 2014. <http://baslangicdergi.org/fethiyedeki-karadenizdeki-solcular-ve-kurtler-y-dogan-cetinkaya/> (Şubat 2014 tarihinde erişilmiştir).
- Dünya Bülteni. <http://www.dunyabulteni.net>. 15 Kasım 2013.
<http://www.dunyabulteni.net/?aType=haber&ArticleID=280378> (Şubat 10, 2105 tarihinde erişilmiştir).
- <http://www.sgk.com.tr>. tarih yok. <http://www.sgk.com.tr/581-Haber-sendikali-iscisayisi-1-milyonun-altinda---.html> (Ekim 01, 2014 tarihinde erişilmiştir).
- Kant, Immanuel. «Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi.» www.ayevrenkenti.com. Mayıs 2014. <http://ayevrenkenti.com/kant-dunya-yurttasligi/> (Ağustos 2014 tarihinde erişilmiştir).
- Zhang, Lili. «Hannah Arendt und das Philosophische Denken.» <http://www.ub.uni-konstanz.de/>. Kasım 2006. <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/2007/2371/> (Ocak 2012 tarihinde erişilmiştir).